N° 3 1953 mars

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'origine de l'univers selon la science *

La conquête de la durée de l'univers par l'esprit humain, comme celle de son étendue, de sa masse et de son énergie, se poursuit scientifiquement depuis de nombreuses années. Elle a fait récemment d'énormes progrès.

Ouvrons un grand dictionnaire d'il y a quarante ans au mot cosmogonie. Après une définition sommaire : la cosmogonie est la science de l'origine du monde, il ne signale qu'une seule question scientifique qui en relève : l'origine de la terre. Par contre, un dictionnaire récent de physique en donne d'abord une définition beaucoup plus large : la cosmogonie est la science de l'origine et de l'évolution du monde considéré comme un tout et de la signification génétique des divers objets qu'il contient; puis, il expose non seulement les théories actuelles de l'origine de la terre, mais encore celles de son âge et celles de l'origine, de l'évolution et de l'âge de l'univers tout entier.

D'autres faits sont tout aussi significatifs de l'avance réalisée en ces dernières décades. Pour bien la marquer, certains auteurs vont jusqu'à désigner les questions relatives à la terre de microcosmogonie, pour réserver le nom de cosmogonie à celles qui concernent l'univers.

La bibliographie commentée des « Reports of the Committee on the measurement of geologic time » énumère annuellement près de 350 travaux de valeur sur ces questions.

De cette conquête de la durée du monde, nous voudrions exposer

* *Bibliographie sommaire.* — H. Bondi, *Cosmology,* Cambridge, University Press, 1952. — P. Couderc, *L'expansion de l'Univers,* Paris, Presses Universitaires de France, 1950. — A. Holmes, *The Age of the Earth.* Annual Report of the Smithsonian Institution, 1948, p. 227 et s. — F. Hoyle, *La figure de l'Univers,* Paris, Presses Universitaires de France, 1952. — J. Javet, *La Figure de l'Univers,* Neuchâtel, Le Griffon, 1947. — G. Lemaître, *L'Hypothèse de l'Atome primitif,* Neuchâtel, Le Griffon, 1946. — G. Lemaître, *L'Univers,* Louvain, Nauwelaerts, 1951. — *Report of the Committee on the Measurement of Geologic Time,* Washington, National Research Council, 1924-1951. — L. Rudaux et G. de Vaucouleurs, *Astronomie,* III^e partie, ch. 7, Paris, Larousse. — R. C. Tolmann, *The Age of the Universe,* dans *Review of Modern Physics,* 1949, p. 374 et s.

quelque peu les méthodes et les résultats. Pour situer le problème, nous commencerons par un bref aperçu de la figure de l'univers, telle que la révèlent les recherches contemporaines. Le corps même de notre étude comportera deux parties. La première, centrée sur l'observation, exposera les méthodes qui permettent de fixer, avec plus ou moins de garantie, l'âge des divers objets astronomiques. Nous commencerons par la terre, de notre planète nous passerons aux étoiles, puis aux galaxies, et enfin à la structure atomique de la matière elle-même. Ainsi seront déterminées, avec plus ou moins de garantie, répétons-le, des dates mémorables de l'histoire du monde, qui marquent, sinon son origine, du moins des événements de plus en plus primitifs. Dans la seconde partie, il sera question de quelques théories de l'origine du monde. Nous tâcherons de préciser leurs idées directrices et leurs positions relativement au problème qui nous occupe. Pour finir, nous jetterons un coup d'œil sur l'ensemble des résultats acquis par la science et sur ses hypothèses et nous conclurons.

FIGURE DE L'UNIVERS

La conquête du temps cosmique est étroitement unie à celle de l'espace, à l'inventaire et à la localisation des objets qu'il contient. On ne peut l'entreprendre sans tenir compte d'elle, tant ses arguments dépendent intimement de la structure de l'univers, de ses dimensions et de sa forme actuelle.

La conquête de l'espace, sans être terminée, est déjà très avancée, plus avancée, semble-t-il, que celle de la durée. On connaît assez bien les objets qui forment la partie de l'univers proche de nous, et, vu la grande distance jusqu'où se sont étendues les recherches, il est légitime d'admettre que le morceau exploré est suffisamment vaste pour constituer un échantillon bien représentatif du tout.

Le nombre des étoiles est de l'ordre du milliard de milliards. Comme les abeilles le sont en essaims, elles sont groupées en vastes agglomérations de plusieurs milliards, appelées nébuleuses spirales, nébuleuses extra-galactiques ou encore galaxies, dont la forme est celle d'une énorme lentille. Leur diamètre est de l'ordre de quelque dix mille années de lumière, leur épaisseur dix fois moindre. Parmi elles, il en est une que nous distinguerons parce qu'elle est la nôtre, celle dont le soleil et ses planètes, la terre et ses habitants font partie. On l'appelle la Galaxie. Toutes les étoiles que nous apercevons à l'œil nu et une multitude d'autres que révèlent les appareils astronomiques, en font partie.

Les galaxies sont séparées les unes des autres, par d'immenses espaces pratiquement vides, comme les villes le sont par des campagnes. De l'une à l'autre, la distance est de l'ordre d'un million d'années de lumière. A travers ces espaces, circule la lumière et s'exercent les

attractions qui lient ces vastes agglomérations les unes aux autres.

A part la nébuleuse d'Andromède, qui apparaît comme une petite tache ovale de lumière, les galaxies ne sont visibles que grâce au télescope et à la photographie. On évalue à 100 millions le nombre de celles que nous pouvons déceler. Les plus éloignées sont à environ 500 millions d'années de lumière.

Nous connaissons bien la Galaxie. En plus des étoiles, elle contient une quantité très importante de matière interstellaire, gaz et poussière. Elle est animée d'un mouvement de rotation autour d'un centre, dont la durée est d'environ 250 millions d'années. Ses étoiles sont de types divers, plus ou moins lourdes et plus ou moins brillantes. Elles ont leurs mouvements propres et tout en participant au mouvement général de rotation, se déplacent les unes parmi les autres. Fréquemment, elles sont associées par deux et forment ce qu'on appelle des couples ou des binaires. Souvent aussi elles sont groupées en amas, les uns globulaires présentant une concentration très grande, les autres diffus et ouverts de concentration nulle ou très faible.

Les galaxies proches, que l'on peut étudier en détail, présentent les mêmes caractères et il semble légitime d'admettre qu'il en est de même pour toutes.

PREMIERE PARTIE : QUELQUES DATES

La conquête de l'espace est déjà un début de conquête du temps. Elle fixe une limite inférieure à la durée du monde et oriente notre recherche. Si certaines nébuleuses spirales sont distantes de 500 millions d'années de lumière, la lumière que nous en recevons les a quittées il y a autant d'années. Elles existaient donc déjà alors.

Les étoiles nous apparaissent telles qu'elles étaient au moment où elles ont émis la lumière que nous en recevons aujourd'hui. Cela fait pour les plus proches quelques dizaines, pour d'autres quelques milliers, pour celles de certaines nébuleuses spirales que l'on peut encore observer individuellement, quelques millions d'années. Pourtant, moyennement, elles ne semblent pas différentes les unes des autres. Quelques millions d'années paraissent donc un temps insignifiant dans leur vie, insuffisant pour produire un vieillissement mesurable. Leur passé doit être beaucoup plus long.

Ne semble-t-il pas naturel de penser que la Galaxie et les nébuleuses spirales n'en sont pas à leur premier tour et que la durée d'une rotation complète n'est qu'une fraction de leur vie. Dès lors, leur origine remonte à des centaines de millions et peut être des milliards d'années.

Mais laissons ces travaux d'approche qui ne conduisent qu'à une limite inférieure de la durée de l'univers. Nous possédons des moyens d'aborder le problème qui nous conduiront à des résultats plus précis.

ÂGE DES FORMATIONS GÉOLOGIQUES

Nous ne savons pas encore comment la terre s'est formée; les faveurs du monde scientifique, après avoir oscillé de l'hypothèse de Laplace à la théorie des marées, vont aujourd'hui de préférence à la théorie des tourbillons de von Weiszäcker. Mais nous connaissons assez exactement l'âge de la terre; des méthodes basées sur la radioactivité de l'uranium permettent de fixer celui de la croûte terrestre à 2,5 milliards d'années et celui de la terre elle-même à environ 3,3 milliards d'années.

L'uranium est un corps simple qu'on rencontre dans un grand nombre de formations géologiques. Il se transforme spontanément, par étapes successives, en plomb et hélium, suivant une loi bien caractéristique, dite loi de demi-période. Le temps nécessaire pour transformer une même fraction d'une masse d'uranium est constant et ne dépend aucunement de la grandeur de cette masse. Si pour transformer 10 % d'une quantité donnée, il a fallu autant d'années, il en faudra encore autant pour transformer 10 % de ce qui reste et ainsi de suite.

Précisons. Soit une masse de 100 kg. d'uranium pur, sans plomb ni hélium. Le tableau suivant exprime ce qu'elle deviendra au cours du temps. La première colonne donne la date, les trois suivantes les quantités d'uranium, de plomb et d'hélium, la cinquième la proportion en pour cents du plomb à l'uranium.

Temps	*Uranium*	*Plomb*	*Helium*	*Pb./Ur.*
Aujourd'hui	100 kgs	0 kg	0 kg	0 %
Dans 0,9 milliard d'années	87	11,25	1,75	13
Dans 1,8 » »	76	20,8	3,2	27,4
Dans 2,7 » »	66	29,4	4,6	44,5
Dans 4,5 » »	50	43	7	86

Ce tableau est à double entrée; il se lit de gauche à droite ou inversément. Dans le premier sens, il exprime le pourcentage du plomb à l'uranium après tel et tel temps; dans l'autre la durée qui correspond à tel pourcentage; si l'on observe par exemple dans un minerai originairement exempt de plomb, un pourcentage de 13, c'est que la transformation dure depuis 900 millions d'années.

On voit dès lors comment utiliser ces données pour déterminer l'âge des formations géologiques contenant de l'uranium. On prélève un échantillon; on détermine en laboratoire sa teneur en uranium et plomb; à partir de ces résultats, on calcule le rapport de l'un à l'autre. Celui-ci connu, il suffit de consulter le tableau et d'y lire à quelle durée il correspond, c'est le temps qu'il a fallu à l'uranium primitif

pour fournir cette quantité de plomb, c'est l'âge de la formation géologique, à condition toutefois qu'il soit établi que tout le plomb provienne de l'uranium.

Nombreux sont les résultats obtenus de cette façon, leur liste s'allonge considérablement chaque année. Ils permettent de placer dans le temps tous les terrains sédimentaires et de retracer l'histoire de la croûte terrestre, depuis que ces terrains ont commencé à se former, c'est-à-dire depuis qu'il y a sur la terre de l'eau à l'état liquide et que la température y est inférieure à 100 degrés. Le commencement du tertiaire, le carbonifère, le dévonien remontent respectivement à 60, 215 et 255 millions d'années. La pechblende du Katanga est âgée de 580 millions d'années. Les terrains sédimentaires les plus primitifs ont environ 2 milliards d'années. On atteint ainsi l'âge du commencement de la sédimentation terrestre. Ce n'est ni celui de l'origine de la terre, ni celui de sa première solidification superficielle, mais tout de même un jalon important dans notre recherche. Tout ce qu'on sait par ailleurs de ces roches établit qu'elles remontent presque aux origines de la croûte terrestre. L'âge de celle-ci ne peut dépasser le leur que de quelques centaines de millions d'années. En lui donnant 2,5 milliards d'années on doit être proche de la vérité.

Il existe parmi les ustensiles de ménage des sabliers qui servent à mesurer des durées pratiques, par exemple le temps nécessaire pour cuire un œuf. L'analogie est immédiate. La disparition de l'uranium et l'apparition du plomb correspondent à la disparition du sable dans le réservoir supérieur et à son apparition dans le réservoir inférieur. Les mécanismes ne sont sans doute pas identiques, puisque d'un côté il s'agit d'un simple écoulement régulier et de l'autre d'une véritable transformation qui en valeur absolue se ralentit avec le temps. Pourtant le rapprochement fait comprendre que la mesure du plomb apparu, comme celle du sable écoulé, est une mesure du temps pendant lequel l'écoulement s'est prolongé. La transformation du plomb est un vaste sablier naturel, une immense horloge cosmique. Le dépôt de plomb qui s'accumule avec les siècles est l'équivalent d'une aiguille qui parcourt un quadrant; comme on y a inscrit les « heures », grâce aux travaux de laboratoire, il marque le temps.

La méthode prête à des objections que les savants, les tout premiers, se sont formulées à eux-mêmes. La principale concerne ses fondements. Les expériences ne portent que sur le taux actuel de la transformation de l'uranium en plomb. Qui garantit qu'il était le même autrefois, à l'origine de la formation de la croûte terrestre et pendant toute l'époque qui nous en sépare? Signalons d'abord, c'est une première réponse à l'objection, que le taux de transformation se montre aujourd'hui insensible à toutes les causes physiques, les pressions les plus fortes et les plus faibles, les températures les plus élevées. Dès lors, on n'aperçoit aucune condition qui ait pu modifier sa grandeur

dans le passé. La seconde réponse repose sur toutes les applications qu'on a faites de cette méthode; elles ont toujours été cohérentes entre elles, aucun résultat anormal ou bizarre, tels que seraient des âges contradictoires avec les données de la géologie, n'a suscité de doute sur sa valeur.

On pourra soulever une objection analogue contre les méthodes que nous développerons plus loin. Le temps, sur lequel porte nos observations, est toujours, dans le domaine astronomique, relativement très court. Que sont quelques dizaines ou centaines d'années par rapport au temps cosmique? De même notre connaissance détaillée du monde stellaire est relativement peu étendue, elle ne concerne que quelques étoiles parmi une multitude innombrable. Les faits établis de cette façon sont-ils suffisamment caractéristiques pour fonder des conclusions qui s'étendent à l'univers tout entier, à toute sa durée et à toute son extension?

Sans doute, il est toujours périlleux d'étendre, au delà ou en deçà du domaine observé, les lois expérimentales les mieux établies. Pourtant, ce danger, il est normal de le courir, après avoir pris toutes les précautions possibles, sinon on enserrerait la science en un domaine trop étroit. Il faut avoir l'audace de l'affronter, tout en étant prêt à revenir en arrière, si un jour il devenait évident qu'on s'est trompé. Dans la méthode de la transformation de l'uranium, les précautions prises semblent suffisantes. Ailleurs, il nous sera plus difficile de garantir qu'il en est ainsi, l'état de la science ne permettant pas encore une telle assurance.

Il y avait une condition à la légitimité de la méthode : tout le plomb devait provenir de l'uranium. Il est toujours difficile et parfois impossible, sans faire appel à l'isotopie dont il va être question, d'établir jusqu'à quel point il en est bien ainsi, souvent une partie notable est d'origine étrangère. C'est pourquoi les résultats obtenus ne peuvent être considérés, la plupart du temps, que comme une limite supérieure, généralement assez proche, des âges réels.

MÉTHODE DES ISOTOPES

La méthode des isotopes, introduite en ces dernières années, améliore celle que nous venons de décrire, grâce à la substitution de l'étude des abondances relatives des divers isotopes du plomb et de l'uranium à celle de l'abondance relative totale, et à la distinction qu'elle permet de faire, entre plomb originel et plomb provenant de la transmutation de l'uranium.

Il est établi que les atomes de plomb, comme ceux d'uranium ne sont pas tous identiques. Il y a onze espèces, onze isotopes dit-on, d'atomes de plomb et cinq d'atomes d'uranium. Nous n'avons pas à exposer ici la cause profonde de cette multiplicité, il nous suffit de savoir

qu'elle existe et se traduit par une différence de masse. Notre sujet ne demande pas non plus que nous parlions de tous ces isotopes, quatre seulement du premier nous intéressent et deux du second. Il existe donc des atomes d'uranium de masse 235, en unités atomiques, et d'autres de masse 238, soit 390 et 395 millionièmes de milliardième de milliardième de gramme. On les désigne respectivement par les symboles U 235 et U 238. De même, il existe des atomes de plomb de masse 204 et d'autres de masse 206, 207 ou 208 en unités atomiques, soit 338, 342, 343,5 et 345 millionièmes de milliardième de milliardième de gramme. On les désigne par Pb 204, Pb 206, Pb 207 et Pb 208. Pour chaque échantillon, on peut déterminer la teneur en chaque isotope, c'est ce qu'on appelle l'analyse isotopique. L'uranium 238 est toujours 139 fois plus abondant que le 235. Quant au plomb, les abondances relatives sont variables quand il s'agit de minerais radioactifs, et fixes quand il s'agit d'autres minerais.

La transformation de l'uranium en plomb a été précisée conformément à ces connaissances nouvelles ; l'uranium 235 se transforme en plomb 207, et l'uranium 238 en plomb 206. Le temps nécessaire pour transformer la moitié d'une masse d'uranium est différent pour les deux types d'atomes, pour les premiers 880 millions d'années, soit approximativement un milliard, pour les seconds 4,5 milliards.

L'analyse isotopique et ces données nouvelles permettent d'améliorer la méthode radioactive de la détermination de l'âge des terrains. Elles fournissent d'abord, comme nous allons le montrer sur un exemple, le moyen de connaître, pour chaque échantillon, l'origine du plomb qu'il contient, de séparer pour chaque isotope ce qui est d'origine radioactive et ce qui ne l'est pas et de travailler sur des données plus précises. Elles permettent ensuite de considérer séparément la transformation de l'uranium 238 en plomb 206 et celle de l'uranium 235 en plomb 207, de les traiter comme deux horloges cosmiques distinctes, fonctionnant simultanément, et de mesurer ainsi par deux voies différentes l'âge des minerais.

L'exemple généralement cité est celui d'un échantillon de samarskite provenant de Portland, analysé par Alfred Nier. L'analyse générale qui ne tient pas compte des isotopes, donne en grammes :

Plomb 0,314. Uranium 6,91. Thorium 3,05.

Si l'on considère que tout le plomb est d'origine radioactive, le rapport du plomb à l'uranium fixe son âge, d'après la méthode précédente, à 295 millions d'années.

Mais voici l'analyse isotopique de l'échantillon.

Pb 204 : 0,00041 ; Pb 206 : 0,243 ; Pb 207 : 0,0185 ;
Pb 208 : 0,052 ; U 235 : 0,049 ; U 238 : 6,86.

Fixons d'abord notre attention sur le plomb 204. On sait qu'il ne provient pas de l'uranium et est donc originel. Il fournit cette donnée essentielle sur la composition primitive en plomb de l'échantillon, qu'il

renfermait 0,00041 de l'isotope 204. Contenait-il aussi les autres espèces de plomb et en quelles quantités? Comment le savoir?

On possède des plombs qui n'ont été aucunement influencés par l'apport des décompositions radioactives et sont encore dans leur état originel. Pour un atome de plomb 204, ils contiennent, en moyenne, 18 atomes de plomb 206 et 16 de plomb 207. Il y a tout lieu d'admettre que cette proportion est celle du plomb primitif et qu'il en était ainsi de celui qui fut initialement incorporé dans la samarskite de Portland. Dès lors, on est à même de calculer ce qu'elle contenait originairement de chaque isotope de plomb, puisque l'on sait la quantité initiale de l'un d'entre eux et leurs rapports. Le calcul donne les chiffres suivants. Pb 204 : 0,00041; Pb 206 : 0,0074; Pb 207 : 0,0064; Pb 208 : 0,0154.

Une simple soustraction et l'on a le plomb engendré par les transformations radioactives, soit en chiffres ronds : Pb 206 : 0,236; Pb 207 : 0,012; Pb 208 : 0,036.

Les éléments nécessaires au calcul de l'âge de l'échantillon sont ainsi réunis. Soit d'abord l'Uranium 235. Sa quantité actuelle est 0,049, la quantité de plomb qu'il a produit depuis l'origine du minerai jusqu'aujourd'hui est 0,012. On en déduit facilement le rapport de l'un à l'autre, 25 % environ. Si l'on applique alors la loi de la décomposition radioactive, en tenant compte que l'U 235 se transforme de moitié en 880 millions d'années, on trouve que cette proportion demande une durée de 254 millions d'années. C'est l'âge du minerai. L'étude similaire de l'U 238 et du Pb 206 donne 255 millions d'années. L'accord des deux déterminations à quelques millièmes près est une garantie de l'exactitude du procédé.

La méthode des isotopes a confirmé et précisé les résultats pratiquement déjà acquis par la méthode radioactive simple. Elle fixe à environ 1970 millions d'années l'âge des uraninites incluses dans des pegmatites de l'Huron Clain (Manitoba) qui sont les roches les plus anciennes qui aient été datées jusqu'à présent. Quatre analyses ont donné 1950, 1955, 1985 et 1990 millions d'années.

ÂGE DE LA TERRE

C'est encore la radioactivité qui permet de remonter plus avant vers l'origine de la terre. Si, par l'étude des terrains sédimentaires, elle fixe une limite inférieure de son âge de l'ordre de 2,5 milliards d'années, elle en fixe aussi une limite supérieure de la façon suivante.

Supposons que tout le plomb 207 que contient actuellement notre planète lui est venu uniquement par la transmutation de l'uranium 235, et demandons-nous depuis combien de temps ce mécanisme doit être en activité pour rendre compte de la proportion actuelle de ces deux

corps. La réponse est évidemment l'âge maximum de l'uranium terrestre et aussi celui de la terre dont il est un élément primitif.

Les spécialistes estiment que c'est dans les granites les plus récemment formés que la transmutation de l'uranium 235 en Pb 207, depuis les origines de la terre, s'exprime le mieux. C'est en eux que l'horloge cosmique a marché le plus régulièrement et a été le moins troublée. Or ces granites contiennent par kilogramme 0,025 mgr. d'uranium 235 et 4,2 mgr. de plomb 207. En tenant compte du taux de production, on calcule que, pour atteindre cette proportion, il a fallu 5400 millions d'années. C'est l'âge maximum de l'uranium 235 qui se trouve sur terre, et aussi celui de notre planète elle-même.

Il est possible de préciser davantage, toujours en s'appuyant sur la radioactivité, et de fixer, entre ces deux limites, inférieure et supérieure, l'âge de la terre à environ 3.350 millions d'années. Un exposé complet de la méthode demanderait quelques formules, nous nous contenterons d'en indiquer la marche générale.

L'étude de la composition des minerais de plomb conduit à admettre qu'à l'origine la terre contenait un plomb de composition isotopique bien déterminée et que les différences qu'on observe actuellement proviennent de l'apport de la radioactivité. La question est de savoir si l'on peut retrouver, par l'observation de la composition actuelle, ce moment de composition uniforme. Si oui, en le déterminant c'est l'âge de la terre que l'on trouvera.

Considérons, c'est l'exemple exposé par les spécialistes, deux galènes, l'une prélevée dans une formation précambrienne, l'autre dans une formation carbonifère, âgées respectivement de 1330 et 220 millions d'années. Pour chacune, on a déterminé leurs teneurs actuelles en plomb 207 et calculé, à partir de là, leurs teneurs en cet isotope aux moments de leur formation. Ces dernières sont par rapport au plomb 204 respectivement 15,30 pour la plus ancienne, 15,61 pour la plus récente. D'où vient cette différence? Evidemment de ce que pendant l'intervalle de 1.110 millions d'années qui sépare leurs formations, la transmutation de l'uranium s'est poursuivie; la seconde s'est formée dans un milieu plus riche en plomb d'uranium.

A partir de ces données, on résoud le problème suivant : Quelle était la composition uniforme du plomb à l'origine de la terre, selon qu'elle est plus ou moins âgée, pour que, aux époques où se sont formées ces galènes, elle soit devenue, grâce à l'apport de la radioactivité, celle que donne l'analyse, à la fois en valeur absolue et en valeur relative. On trouve, selon que l'origine de la terre remonte à 2.500, 3.000 et 3.500 millions d'années, les proportions suivantes, progressivement décroissantes, du plomb 207 au plomb 204, 14,1 ; 12,4 et 10,59.

Ce même problème on le pose et le résoud pour d'autres couples de galènes et de minerais de plomb. On trouve ainsi de nouveau les proportions initiales selon l'âge de la terre. Si l'on rapproche tous les

résultats, on constate que l'ensemble des couples étudiés indique que c'est seulement si la terre remonte à environ 3.350 millions d'années que la composition isotopique du plomb a été uniforme à l'origine. Il ne peut en être ainsi si elle est plus jeune ou plus vieille. Son âge est ainsi fixé.

ÂGE DES ÉTOILES

Pour construire une horloge qui fixe exactement l'âge de la terre, il a fallu découvrir un processus naturel qui ait agi depuis sa naissance jusqu'aujourd'hui, puis mesurer son effet total, déterminer son taux de production au cours du passé et enfin, de l'effet total, déduire le temps pendant lequel le processus a été en activité, c'était l'âge cherché. Le décès des éléments radioactifs répondait bien à ces conditions.

Existe-t-il pour les étoiles des phénomènes répondant à ces mêmes conditions, qui puissent permettre d'aborder la question de leur âge? On en connaît plusieurs, nous en étudierons quelques-uns en particulier : d'abord trois qui dépendent de la dynamique stellaire : la séparation des binaires, la désagrégation des amas, la distribution de l'énergie cinétique, ensuite un quatrième qui dépend de la source de l'énergie stellaire.

Nous ne nous occuperons pas de toutes les étoiles, ni de telle ou telle en particulier, mais du groupe de celles qui entourent le soleil, que nous pouvons voir séparément et connaître avec quelques détails. Il n'est évidemment qu'une fraction minime de la Galaxie et plus minime encore de l'univers. Il est pourtant déjà assez vaste pour être considéré comme un échantillon du tout.

Toutes les étoiles ne sont pas nées en même temps, il en est d'anciennes et de récentes; il y aurait même encore actuellement des étoiles en formation. On observe en effet, dans les nuages de matière diffuse, nombreux dans la Galaxie, des globules qu'on interprète comme un commencement de groupement de matière, qui, avec le temps, se condensera toujours davantage et deviendra une étoile.

En conséquence le mot étoiles dans les paragraphes qui suivent désignera directement les cent mille étoiles qui sont proches de nous, plus spécialement les plus anciennes et celles qui ont été étudiées avec plus de soin, et implicitement toutes les étoiles.

DYNAMIQUE STELLAIRE

Toute la Galaxie est en mouvement autour de son centre. Sa rotation n'est pas celle d'un corps solide, une roue par exemple, dans lequel les diverses parties ne changent pas de place les unes par rapport aux autres au cours du mouvement; elle est différentielle, les étoiles tournent d'autant plus vite qu'elles sont plus près du centre. Il se

produit ainsi des déplacements mutuels, chacune se rapproche de celles qui en sont plus éloignées et la précèdent, elle s'écarte de celles qui la suivent ou sont au même niveau.

A ce mouvement d'ensemble, se superposent, le troublant en partie, des mouvements particuliers. Il est des astres qui s'écartent du centre et d'autres qui s'en rapprochent, tout en tournant autour de lui ; il en est qui traînent et d'autres qui courent. La configuration des étoiles est ainsi en perpétuelle évolution. Pour nous la représenter, nous n'imaginerons pas un défilé militaire impeccable, mais l'avance d'une foule le long d'un boulevard en arc de cercle, avec ses remous et ses déplacements continuels.

Les mouvements des étoiles occasionnent des rapprochements temporaires, on parle de rencontres. Le mot éveille probablement chez le lecteur l'idée d'une collision. Ce serait minimiser sa signification. Sans doute, deux étoiles pourraient dans leur mouvement se heurter et provoquer un accident de circulation stellaire. Ce qu'on sait des vitesses de déplacement, des distances mutuelles et des dimensions permet de calculer la probabilité de telles catastrophes. Il ne doit s'en produire dans la Galaxie que tous les millions d'années, quoique le nombre des étoiles en circulation y soit de 200 milliards. Les routes de la Galaxie ne sont pas encore encombrées !

Les rencontres dont il s'agit ici sont des passages d'étoiles à une distance telle qu'elles produisent l'une sur l'autre, par attraction mutuelle, un effet perceptible. Pour cela, il suffit qu'elles se rapprochent à moins de 15 années de lumière. Ces rencontres à distance sont rares à l'échelle humaine du temps, à l'échelle cosmique elles sont relativement fréquentes. Si, pour chaque étoile, elles n'ont lieu que tous les 200 mille ans, cela fait, tout de même, pendant la durée d'une rotation galactique, environ 1000 rencontres.

Le phénomène des rencontres s'est produit depuis que les étoiles existent. Il satisfait donc à la première condition d'une horloge stellaire pour le passé. Répond-il également aux autres ? Produit-il des effets qui s'accumulent avec le temps, que l'on puisse mesurer et dont il soit possible de calculer le taux de production ? A chaque rencontre, les étoiles agissent par attraction les unes sur les autres. Ces actions, en se répétant, ont pour effet de séparer progressivement les binaires, de dissoudre les amas ouverts, de réaliser une égale distribution de l'énergie cinétique. Ces effets sont d'autant mieux réalisés que le temps pendant lequel la cause a travaillé est long. A chaque durée, correspond un état d'avancement caractéristique et réciproquement à chaque état d'avancement correspond une durée de fonctionnement. Les tableaux de ces correspondances constituent autant de cadrans d'horloges stellaires.

Une dernière question se pose alors, celle de savoir où se trouve actuellement l'aiguille. L'observation y répondra en établissant l'état

actuel de ces phénomènes. Pour tous les trois, elle montre qu'il correspond à une durée de fonctionnement qui ne dépasse pas 10 milliards d'années et se situe assez bien vers 4 ou 5 milliards.

ÉTOILES DOUBLES

Les étoiles sont fréquemment associées par deux et forment des couples. On estime qu'une étoile sur trois est dans ce cas. Ces couples ont fait l'objet d'études nombreuses et l'on connaît assez bien leurs caractères ; on les a classés selon la dimension et la forme de leurs orbites. Il y a les couples à grand et petit écartement, les couples à orbite circulaire et à orbite allongée.

Au moment de ses rencontres avec une étoile, chaque membre d'un couple est soumis à une force attractive. Dans l'ensemble, selon la mécanique, ces actions sont perturbatrices et leur répétition conduit à la séparation des composantes. L'événement ne se produit pas en une fois, il demande de nombreuses rencontres. Sa rapidité dépendra de leur fréquence, de la forme géométrique initiale, de la proximité des partenaires. Un couple à grand écartement se dissout plus rapidement qu'un couple serré.

La théorie détermine avec quelle rapidité, dans une agglomération de binaires, la dissolution se poursuit avec le temps. Elle donne, à chaque moment de l'évolution, la distribution probable des systèmes doubles, l'abondance relative des systèmes à orbites circulaires ou elliptiques et celle des systèmes à grand ou petit écartement. De cette façon, elle fournit une échelle du temps, une horloge stellaire.

Pour fixer l'aiguille sur le cadran, adressons-nous à l'observation. Elle établit la distribution actuelle des écartements. Comparons-la au tableau des distributions théoriques. De l'avis des spécialistes, elle est primitive et correspond à une relative jeunesse du monde stellaire. Précisons : la comparaison démontre que le mécanisme de dissolution par le mécanisme des rencontres est en jeu depuis seulement quelques milliards d'années. C'est l'« Heure » du monde des étoiles.

AMAS OUVERTS

Les amas ouverts sont des groupes d'étoiles associées entre elles, dans lesquels la condensation est relativement faible. Ces petites agglomérations ont quelques centaines ou dizaines d'étoiles. Leur unité est réelle, il ne s'agit pas d'une simple proximité, mais bien d'une communauté : les membres du groupe sont animés d'un même mouvement et voyagent de conserve. Comme exemple, citons les Pléiades et les Hyades. Ce dernier amas est relativement très proche de la terre et nous pouvons l'étudier en détail. Il contient 150 membres,

son centre est situé à 130 années de lumière et son diamètre atteint 30 années de lumière.

Un amas ouvert n'est tenu que par de faibles forces d'attraction mutuelle; ses membres sont trop éloignés les uns des autres pour s'attirer fortement. Deux grand ennemis lui font une guerre sans merci : les rencontres et l'attraction du centre de la galaxie; tous deux tendent à le disloquer. Les étoiles sont en effet soumises à une attraction vers le centre de la galaxie, d'autant plus forte qu'elles en sont plus proches. Cette attraction différentielle produit un effet qui se compare à la marée que la lune produit sur la terre, elle allonge l'amas, et le disperse progressivement, si ses forces de cohésion ne la dominent pas, ce qui est le cas des amas peu denses. De même, les rencontres d'étoiles étrangères près desquelles passe un amas, et qui parfois même le traversent, sont autant de sollicitations sur ses membres, dont l'effet général est aussi la dislocation progressive. Deux étoiles qui voyageaient parallèlement auront normalement après la rencontre des directions légèrement différentes, le groupe sera moins uni qu'il ne l'était. Le résultat final de ces actions est la dispersion complète. Combien de temps faut-il pour l'atteindre? Le calcul indique que dans 2 milliards d'années, il ne restera rien de l'amas des Hyades, les étoiles qui le composent auront été totalement séparées les unes des autres et poursuivront des chemins tout à fait indépendants; le cortège qu'elles formaient se sera complètement disloqué. L'amas des Pléiades et celui de Praesepe, plus denses, subsisteront davantage, mais leur vie ne peut guère dépasser 20 milliards d'années.

Nous voilà de nouveau en possession d'un processus qui s'est poursuivi depuis que les étoiles existent. On a pu calculer quel devait être l'état général de désagrégation de l'ensemble des amas d'une galaxie avec le temps, après 1, 2,... milliards d'années. Un tel tableau est une échelle des temps, un cadran d'horloge cosmique.

A l'observation de situer l'aiguille sur le cadran. La seule subsistance d'amas ouverts dans la Galaxie est déjà un signe d'une certaine jeunesse relative des étoiles; si elles étaient âgées de nombreux milliards d'années, la désagrégation serait plus avancée. Plus exactement, l'état général actuel des amas, comparé au tableau théorique, place l'aiguille du temps stellaire sur quelques milliards d'années.

DISTRIBUTION DE L'ÉNERGIE CINÉTIQUE

Les rencontres d'étoiles produisent des transferts d'énergie cinétique. On sait que celle-ci répond à la formule $1/2\,mv^2$ et dépend à la fois de la masse du corps et du carré de sa vitesse. Quand une étoile riche en énergie cinétique rencontre une étoile qui en est pauvre, elle subit le plus souvent, par le jeu de l'attraction mutuelle des masses, une diminution de son avoir au profit de la seconde. Après la rencontre,

sa vitesse est un peu diminuée, celle de la seconde augmentée. Pour un ensemble important de corps en mouvement, si le phénomène se répète, il s'établit petit à petit un régime d'équipartition, les riches perdent au profit des pauvres et les énergies cinétiques se groupent de mieux en mieux autour de leur valeur moyenne, selon une loi bien déterminée. Un nivellement général des avoirs s'opère progressivement, comparable à celui des fortunes dans une société où les échanges sont fréquents. La théorie détermine le temps normalement nécessaire pour qu'un tel nivellement soit accompli dans un ensemble d'étoiles, jusqu'à tel ou tel degré, quel qu'ait été l'état initial. Ce tableau est de nouveau un cadran d'horloge stellaire avec ses chiffres. La question reste alors de situer l'endroit où l'aiguille se trouve aujourd'hui. C'est la tâche de l'observation.

Les premières statistiques de l'état cinétique des étoiles avaient semblé indiquer que l'équipartition était à peu près réalisée, on en avait conclu que les étoiles avaient vécu le temps nécessaire à la réaliser, c'est-à-dire quelques milliers de milliards d'années. On a repris depuis lors cette étude à partir de données nouvelles et plus adéquates et remarqué qu'il y a lieu de classer les étoiles en groupes distincts. Les résultats ainsi obtenus témoignent d'une relative jeunesse du monde des étoiles. L'équipartition est encore loin d'être réalisée ; la répartition actuelle correspond seulement à quelques milliards d'années d'existence.

COMBUSTIBLE ET CENDRE STELLAIRE

La source principale de l'énergie des étoiles est la conversion thermonucléaire de l'hydrogène en hélium, en présence du carbone. Le mécanisme s'amorce de lui-même au centre de l'étoile, dès que la température atteint le niveau requis. Petit à petit, l'hydrogène disparaît et à sa place apparaît de l'hélium, le premier est le combustible nucléaire, le second sa cendre. Nous avons donc là un processus continu qui fonctionne depuis l'origine des étoiles, toujours dans le même sens.

La hauteur d'un terril est souvent une indication de l'âge d'une exploitation minière. Dans une chaufferie, l'augmentation, jour par jour, des cendres et la diminution du charbon est un signe de l'avancement de l'hiver et marque sa durée. L'étude du contenu des étoiles en hydrogène et hélium, pratiquement en combustible et en cendres, ne pourrait-elle pas fixer leur âge? Pour cela, il faudrait fixer le tableau de la diminution du combustible et de l'augmentation des cendres avec le temps et lui comparer l'état actuel dans les étoiles, si toutefois il est possible de le déceler.

Voyons d'abord la théorie. La luminosité d'une étoile, c'est-à-dire scientifiquement la quantité d'énergie qu'elle rayonne, dépend évidem-

ment de la production d'énergie en son centre, et l'on comprend qu'elle soit fonction de la proportion du combustible et de ses cendres, en d'autres mots de l'hydrogène et de l'hélium. Elle dépend aussi du mécanisme qui transporte l'énergie depuis le foyer central jusqu'à la surface, et l'on sait que la masse de l'étoile et son rayon jouent là un rôle. On établit entre la luminosité d'une étoile, sa masse et son rayon, une relation qui est différente selon son contenu en hydrogène et hélium. C'est une fonction rapidement croissante de la masse et faiblement influencée par le rayon.

De la croissance de la luminosité avec la masse, il résulte que, dans une étoile de masse élevée, la production d'énergie est accélérée et qu'une même fraction de l'hydrogène y est d'autant plus rapidement consommée qu'elle est plus massive. On précise et dresse le tableau qui donne pour chaque masse stellaire le temps nécessaire à la consommation d'une partie notable de son combustible.

Adressons-nous alors à l'observation. Elle fixe, avec une bonne approximation, l'état du foyer des étoiles en fonction de leur masse. En grande majorité, les étoiles obéissent à la relation entre luminosité, masse et rayon, prédite par la théorie, pour les étoiles riches en hydrogène et pauvres en hélium. La plupart n'ont donc pas encore eu le temps de consommer une partie notable de leur combustible. Si l'on détermine leurs masses et consulte le tableau théorique, on observe que ce sont toutes des étoiles de masse relativement faible qui demanderaient pour cela une durée d'au moins 5 milliards d'années.

Les étoiles qui ne vérifient pas cette relation constituent une minorité appréciable. Il est raisonnable de supposer qu'elles font exception parce qu'elles ne réalisent pas la condition nécessaire pour être de la première catégorie : elles sont pauvres en hydrogène et riches en hélium. Elles ont donc eu le temps de transformer une partie considérable de leur combustible en cendre. Ce sont toutes des étoiles de masse importante et de grand diamètre et, pour toutes, le temps nécessaire à la consommation d'une partie notable de l'hydrogène est de 3 à 5 milliards d'années.

Nous pouvons conclure. L'observation et la théorie établissent que des étoiles qui demandent moins de 5 milliards d'années pour consommer une bonne partie de leur combustible l'ont fait, et par contre, que celles qui demandent davantage n'en sont pas encore là. Dès lors, il paraît légitime de considérer que 5 milliards d'années est l'âge des étoiles.

ÂGE DES GALAXIES

Il y a une trentaine d'années, les astronomes des observatoires de Flagstaff et du Mont Wilson signalaient une particularité bien marquée des spectres des nébuleuses extragalactiques. Ils présentent tous

le même aspect général que le spectre solaire : ce sont des bandes continues de lumières colorées, interrompues par une même suite de raies sombres, plus ou moins larges et accentuées, plus ou moins resserrées. Mais si ces raies se suivent dans le même ordre que dans le spectre du soleil, elles sont pourtant toutes déplacées, dans la gamme des couleurs, ou plus scientifiquement, dans celle des longueurs d'onde, vers le rouge, et cela d'autant plus que la nébuleuse paraît plus faible et est plus éloignée. Le phénomène est particulièrement visible pour la raie K du calcium ionisé : alors que normalement elle est dans le violet extrême à 3933 Angströms, elle se trouve pour les nébuleuses les plus distantes dans le bleu à 4341 Angströms.

La théorie de la lumière aussi bien que l'expérience établissent que lorsqu'une source de lumière s'écarte d'un observateur, ou inversément, ou les deux à la fois, ses radiations se déplacent vers le rouge et d'autant plus que la vitesse relative du mouvement est plus grande. Il est dès lors normal d'attribuer le déplacement des raies dans les spectres des nébuleuses spirales à leurs mouvements par rapport à nous. Si elles sont déplacées vers le rouge, et d'autant plus qu'elles sont plus éloignées, c'est qu'elles s'écartent de nous, et d'autant plus vite qu'elles sont déjà plus loin. On est ainsi amené à admettre que le monde des galaxies est animé d'un mouvement général d'expansion. La vitesse de récession de chacune peut être calculée : pour les plus proches, elle est de quelques centaines de kilomètres par seconde; pour les plus lointaines connues actuellement, elle atteint 40 à 50 mille kilomètres par seconde.

Une telle hypothèse entraîne des conclusions concernant notre sujet. Si l'univers est en expansion, il était hier moins vaste qu'aujourd'hui et les nébuleuses étaient alors un peu plus rapprochées. Il y a cent ans, mille ans... elles l'étaient encore davantage. Si l'on suppose que les vitesses de récession n'ont pas changé au cours du passé, il est possible de remonter dans le temps, et d'établir, pour chaque date, l'aspect général de l'univers. Il y a deux milliards d'années, il était relativement très petit. Les galaxies étaient si proches l'une de l'autre, qu'il ne pouvait y avoir de séparation entre elles. Il ne pouvait non plus être question à ce moment d'étoiles distinctes, pas plus qu'on ne peut parler de gouttes d'eau séparées, quand elles sont rassemblées dans un même vase; les surfaces de séparation disparaissent d'elles-mêmes, dans une telle proximité.

Mais la supposition que la vitesse est restée constante peut n'être qu'une première approximation et certains auteurs admettent qu'elle a été en croissant. Dès lors, si elle était plus petite autrefois qu'aujourd'hui, ce ne sont pas deux milliards d'années qu'il faut remonter, pour arriver à un état de condensation extrême où toute distinction s'évanouit, mais davantage, d'autant plus que la vitesse a augmenté plus lentement. Il semble raisonnable de fixer à quatre ou cinq milliards

d'années cette époque où les galaxies n'existaient pas encore et déterminer ainsi leur âge maximum. Nous pouvons parler de la matière de l'univers à cette époque comme d'une masse sans forme.

ÂGE DES ATOMES ET DES ÉLÉMENTS CHIMIQUES

Tout l'univers est formé avec les mêmes éléments chimiques. Ceux qu'on rencontre sur la terre sont aussi ceux qui forment les autres planètes, le soleil, les étoiles et les nuages galactiques. De tous, c'est l'hydrogène qui est de loin le plus abondant, à ce point qu'on pourrait affirmer, en première approximation, que l'univers se compose d'hydrogène. Vient ensuite l'hélium. Il y a des raisons sérieuses de croire qu'ils représentent à eux deux 90 et parfois 99 % de la masse des étoiles et de la matière interstellaire. Le carbone, l'oxygène, l'azote et les métaux forment la plus grande partie du reste.

Par la méthode radioactive, on détermine l'âge maximum de quelques-uns des éléments qui composent la terre. Nous avons exposé précédemment que si l'on suppose, cas extrême, que tout le plomb 207 provient de l'uranium 235, il faut admettre que le mécanisme de production n'est pas en activité depuis plus de 5,4 milliards d'années et qu'avant cette date l'uranium 235 n'existait pas.

Il existe parmi les éléments d'autres transformations qui fondent des déductions analogues, par exemple celle du potassium 40 (K 40) en calcium 40 (Ca 40). On a établi que la demi-période de cette transformation est 1,11 milliard d'années, et que, actuellement, il y a 150.000 atomes de Ca 40 pour 1 atome de potassium 40. Supposons que tout ce calcium provienne du potassium et qu'initialement il n'y ait pas eu de calcium 40, et calculons le temps nécessaire pour qu'une quantité quelconque de potassium pur donne cette proportion de 1 à 150.000, suivant la loi de la demi-période. On obtient 19 milliards d'années. Le potassium 40 ne peut avoir existé avant, sinon il y aurait une proportion plus grande de calcium 40. En plaçant à cette date sa formation, on remonte certainement assez haut, peut-être même trop haut.

Des calculs semblables ont été faits pour le rubidium 87, le samarium 152, le lutetium 176, qui se transforment respectivement en strontium 87, neodymium 148 et hafnium 176. Les dates ultimes de l'existence des premiers sont respectivement 19, 90 et 8 milliards d'années. Ils ne peuvent avoir existé avant sinon, de nouveau, les seconds seraient plus abondants qu'ils ne le sont.

On arrive ainsi à un moment où il n'existait pas de potassium 40, ni non plus de rubidium 87, de samarium 152, de lutetium 156, d'uranium 235. Il ne s'agit que de quelques éléments, mais il y a lieu de croire que ce qui vaut pour les uns s'applique aux autres, puisqu'il n'existe pas entre eux de différence radicale de structure et qu'on ne

voit pas les raisons pour lesquelles les uns existeraient de préférence aux autres. On objectera que ces déductions, basées sur des analyses et des observations terrestres, ne s'appliquent qu'à la terre. Mais celle-ci est un échantillon du soleil et par lui de la Galaxie et du monde. Il est raisonnable de penser que sa composition ne représente pas trop mal celle de l'univers. Et la conclusion générale sera que la science conduit à une époque où les éléments chimiques n'étaient pas encore formés.

Cette époque peut-on la dater? Des éléments différents donnent des dates différentes. Quelle est la bonne? Si l'on admet que tous les éléments se sont formés à peu près en même temps, l'âge qu'il faut prendre est l'âge minimum, celui que donne l'étude de l'uranium 235, soit 5,4 milliards d'années. On expliquerait alors que les autres conduisent à des durées différentes parce que tous les produits qu'ils donnent, le calcium 40, le strontium 87, etc., existaient déjà en partie à l'origine et ne proviennent pas intégralement de la décomposition des substances mères. Par contre, si l'on admet que les éléments ont été formés successivement, dans l'ordre de leur complexité, les chiffres précédents donnent les dates maximum de l'apparition des divers éléments, soit respectivement pour le potassium, le rubidium, le lutetium et l'uranium 19, 19, 8 et 5,4 milliards d'années. Dans tous les cas, il fut un temps où la structure atomique n'existait pas encore et cela remonte à moins de 100 milliards peut-être seulement à environ 5 milliards d'années.

Avant ce moment, la matière était sous une forme préatomique. Nous nous la représentons comme une substance gazeuse composée des particules, — protons, électrons, neutrons, — dont sont formés les atomes, ou simplement de neutrons, ou plus simplement encore comme un préatome. Les événements qui allaient la transformer en éléments, — hydrogène, fer, carbone... — n'avaient pas encore commencé; l'univers était en attente.

DEUXIEME PARTIE : LES THEORIES

Jusqu'à présent, l'observation a été notre guide principal. Elle nous a montré que l'univers est en évolution et qu'il y a dans sa vie des dates mémorables qui marquent le commencement de l'un ou l'autre de ses aspects fondamentaux. En particulier, nous avons daté l'origine de la terre et celles des étoiles, des galaxies et des atomes. Toutes ces découvertes capitales ne constituent pourtant, dans le problème de l'origine de l'univers, que des renseignements épars.

Quelques documents permettent à l'historien de décrire la vie d'un homme. A partir des observations de ses prédécesseurs, Kepler détermine la structure du système solaire et les lois qui y président. Ne

pourrait-on pas aussi, à partir des documents recueillis par l'observation, retracer l'histoire totale de l'évolution de l'univers, fixer la date de sa naissance, déterminer son état initial, décrire ses étapes principales?

Divers essais ont été tentés en ce sens. Il semblerait, à première vue, que le principal fil directeur de ces tentatives doive être les résultats acquis par l'observation. Il n'en est rien. Ils n'y jouent que le rôle de jalons. Pour aborder le problème de l'univers, dans l'ensemble de son extension et de son évolution, les théoriciens partent de considérations générales portant sur tout son ensemble et permettant de le saisir intellectuellement tout entier, d'un seul regard.

Notre but n'est pas de faire l'histoire des cosmogonies. Nous ne nous intéressons à elles que pour autant qu'elles aient une valeur scientifique, dans le cadre actuel de la science, et puissent nous donner quelques renseignements de valeur sur l'origine de l'univers.

Les cosmogonies scientifiques actuelles sont inductives ou déductives. Les premières partent de la théorie de la relativité et de théories physiques. Elles les étendent, les extrapolent, dit-on, du domaine limité où elles ont été vérifiées, à l'univers tout entier. Les secondes déduisent l'univers et le construisent, presque entièrement à priori, à partir d'un principe général, le principe cosmologique. Dans les unes comme les autres, domine la même idée directrice de l'unité profonde de l'univers, à la fois dans l'espace et le temps, sans laquelle il semble bien que toute cosmogonie soit illusoire. Les premières découvrent l'expression de cette unité par extrapolation de la théorie de la relativité, les secondes la posent à priori.

COSMOGONIES RELATIVISTES

La théorie de la relativité recèle une possibilité d'aborder le problème de la figure et de l'évolution du monde. Pour elle, l'univers est caractérisé par une expression mathématique, son invariant dit-on, ou encore, avec plus de précision, son « d.s. carré », qui fixe sa structure générale. Son problème fondamental au sujet de l'univers est de trouver, selon ses méthodes, cet invariant, en tenant compte d'un certain nombre d'exigences.

Trois solutions, trois formules ont été proposées, et trois univers leur correspondent qui portent les noms de leurs auteurs : Einstein, de Sitter et Lemaître. Ce ne sont évidemment que des univers possibles. Ils présentent à la fois des traits communs et des différences marquées. Ils sont sphériques, finis et sans limite. Les deux premiers ont un rayon fixe, le troisième est en expansion et a par conséquent un rayon variable avec le temps. Dans les deux premiers, il n'est pas question d'évolution; par contre celle-ci est essentielle au troisième.

La découverte de la récession des nébuleuses spirales devait fournir

un appui très considérable à la solution, de M. le chanoine Lemaître, d'un univers en expansion, et la faire accepter par une partie considérable du monde savant, comme une hypothèse satisfaisante en accord avec la réalité. Les deux autres sont considérées comme purement théoriques.

Un des traits fondamentaux de l'univers selon les conceptions relativistes est l'existence d'une force de répulsion, appelée force cosmique. Les expressions fondamentales, qui fixent la structure générale du monde, dépendent en effet de la matière et impliquent cette force à côté de l'attraction universelle des masses, découverte par Newton. Elle est proportionnelle à la distance et donc d'autant plus forte que celle-ci est plus grande.

Alors que ses prédécesseurs, Einstein et de Sitter, avaient considéré la force cosmique comme équilibrée, M. le chanoine Lemaître a admis que, dans le monde actuel, elle était partiellement dominante. Entre des objets relativement proches, elle est très faible, infiniment plus faible que l'attraction, qui donc l'emporte et règle, pratiquement seule, tous les phénomènes. Il en est ainsi dans le système solaire entre le soleil et les planètes, et aussi dans les galaxies entre étoiles, et encore parfois entre galaxies quand elles sont rassemblées en amas et assez proches les unes des autres. Entre galaxies éloignées, la force cosmique de répulsion est plus grande que l'attraction universelle, et ses effets l'emportent sur les siens.

La théorie de la relativité conduit donc à l'hypothèse d'un univers en expansion. Les galaxies qui le composent s'étalent et se dispersent comme le font les oiseaux d'une volière que l'on a ouverte. On essaiera de ne pas penser à un espace autre que l'univers dans lequel il se disperserait; ce serait sortir de ce qui existe. Il faut penser à une croissance intérieure; c'est son propre espace qui grandit. Par le fait même, l'univers a une histoire, celle de son expansion; il est dans le temps et le problème se pose de remonter de son état actuel à ceux qui l'ont précédé.

Histoire de l'univers. — Dans le cadre de la théorie de la relativité, en tenant compte des dates établies dans la première partie, on retrace comme suit la série des étapes successives de l'univers.

Origine. — Le monde a connu un état primitif. Tout au commencement, la totalité de la matière qui forme l'univers était rassemblée en un volume infime à l'échelle astronomique. Il n'y avait en elle ni vide, ni séparation; elle était une. L'espace qu'elle occupait avait les dimensions du système solaire, c'était le plus petit qu'elle put avoir.

M. le chanoine Lemaître conçoit cet état originel sous une forme atomique. L'univers tout entier était un unique atome, gigantesque : l'atome primitif. Il renfermait implicitement tous les atomes et tous

les corps célestes, parce qu'il contenait toute la matière dont ils allaient être formés et tous les mécanismes qui les feraient naître. D'autres ne spécifient pas la forme de la matière en son état initial. Ils considèrent simplement qu'elle se trouvait dans un état préatomique, précédant la subdivision en une multitude d'atomes et, peut-être aussi, celle en électrons, protons et neutrons.

En cette matière primitive, un événement initial se produisit, qui était le commencement de l'évolution de l'univers et devait l'amener progressivement à sa forme actuelle. M. le chanoine Lemaître le conçoit comme une explosion radioactive. Par un mécanisme propre, pour une raison interne qui tient à sa constitution et à son instabilité radicale, l'atome primitif se scinde violemment et projette ses morceaux. Ceux-ci font de même à leur tour et ainsi de suite. L'univers commence une expansion.

On peut vraisemblablement dater cet événement et le situer à 5 milliards d'années. Il marque l'origine du temps. Avant cet instant, il ne pouvait en être question, car dans la matière originelle, il n'avait ni signification, ni réalité, puisqu'aucun événement ni aucune horloge ne le marquait.

Evolution. — L'évolution de l'univers à partir de l'événement initial n'intéresse pas directement notre sujet. Il nous suffira d'en indiquer l'allure générale. Trois causes l'ont réglée : l'explosion initiale, les forces d'attraction mutuelle, la force cosmique.

Les forces explosives dépendent de la violence de l'événement initial, elles tendent à disperser l'univers. L'attraction, proportionnelle aux masses et inversement proportionnelle aux carrés des distances, s'oppose aux premières. Elle retient la matière et tend à la rassembler de nouveau. Elle décroît rapidement à mesure que l'expansion progresse. La force cosmique, proportionnelle à la distance, collabore avec les forces explosives pour dilater l'univers. Très faible au début de l'explosion, elle croît avec l'expansion.

L'évolution du monde a connu diverses étapes. D'abord la force cosmique fut pratiquement inexistante. Tout fut réglé par les deux premières forces. L'expansion provoquée par l'explosion connut sa violence primitive, puis, petit à petit, contrariée par l'attraction mutuelle, elle se ralentit progressivement.

Au cours de cette étape, les atomes se formèrent. Suivant les diverses opinions sur l'état originel, ce fut ou bien par émiettement de l'atome primitif, ou bien par agglomération de particules élémentaires. En même temps, les premières concentrations de matière apparaissaient plus ou moins accentuées. C'étaient, en leur état primitif, les galaxies. L'agitation tourbillonnaire intérieure les faisait naître, l'attraction en unissait définitivement les parties. L'expansion sans doute les séparerait les unes des autres mais jamais ne les désagrégerait. En chacune,

de nombreuses concentrations de faible dimension se formaient qui devenaient progressivement des étoiles.

Peu à peu, freiné continuellement par l'attraction, le mouvement d'expansion se ralentissait. Peu à peu aussi, à mesure que les distances augmentaient, la force cosmique manifestait son existence. Plus faible que l'attraction mutuelle, elle n'avait d'autre effet que de diminuer son action, en s'opposant partiellement au ralentissement, mais elle le faisait toujours plus fort.

Un moment vint où la force répulsive fut exactement égale à la force d'attraction, puis la dépassa. Cet instant fut déterminant dans l'histoire de l'univers, comme l'est, dans une expédition, le dépassement d'un sommet. Si la force attractive avait pu empêcher cet événement de se produire, c'est elle qui aurait dominé. Après avoir arrêté le monde dans son expansion, elle l'aurait par la suite recroquevillé sur lui-même et ramené à son état primitif de condensation extrême. L'histoire de l'univers aurait été tout autre.

On estime que cet événement s'est produit deux milliards d'années après l'explosion, il y a de cela trois ou quatre milliards d'années. L'univers avait à ce moment un diamètre d'un milliard d'années de lumière. Sa structure était fort semblable à ce qu'elle est aujourd'hui, les galaxies étaient séparées les unes des autres, la plupart des étoiles étaient formées et le soleil avait déjà son cortège de planètes. Seulement les distances entre galaxies étaient dix fois plus faibles qu'elles ne le sont maintenant.

Depuis lors, la force cosmique règne définitivement dans le royaume des galaxies. Elle lui impose sa loi d'une expansion toujours plus accélérée et règle, si pas la vie intérieure, du moins les mouvements et les dispositions mutuelles des agglomérations stellaires. L'univers grandit, son rayon est décuplé par rapport à ce qu'il était au commencement de ce règne et atteint dix milliards d'années de lumière. Demain, il grandira encore et ainsi tous les jours jusqu'à la fin du monde.

COSMOGONIES DÉDUCTIVES

Il existe un second groupe de cosmogonies théoriques, les cosmogonies déductives. Deux d'entre elles, la théorie cinématique de Milne et la théorie de la création continue de Bondi, retiendront un instant notre attention.

Milne a édifié une cosmogonie en s'appuyant uniquement sur un principe qu'il appelle principe cosmologique, dont le contenu fondamental est que l'univers est homogène et que ses différentes régions ont une constitution identique. Un point de départ aussi général, à première vue aussi vague, semble être insuffisant pour l'édification d'une vue cohérente et rationnelle du monde. Les travaux de Milne répondent qu'il n'en est pas ainsi. Nous ne suivrons pas l'auteur dans

le détail de ses constructions logiques. Il suffit de noter que l'univers réel semble s'accorder pas mal à elles, en beaucoup de points.

Pour ce qui concerne la question ici traitée, notons que l'univers de Milne est contenu dans une sphère en expansion. Les éléments dont il est constitué sont animés de mouvements de récession; il fut un moment où il était réduit à un point. Il comporte ainsi un instant qui se présente comme un zéro naturel et par conséquent une origine du temps.

Dans la théorie de Milne, le principe cosmologique n'atteint pas toute la généralité dont il est susceptible; l'homogénéité qu'il formule ne concerne que l'espace; elle pourrait aussi concerner le temps. Il revient à un groupe d'astrophysiciens anglais, Bondi, Gold et Hoyle d'avoir envisagé un principe cosmologique d'extension maximum, parfait comme ils disent, et d'en avoir déduit une cosmogonie. Voici comment ils le formulent. L'aspect général de l'univers est non seulement indépendant de la position de l'observateur, mais aussi du moment où se fait l'observation.

Le principe cosmologique dans cette forme parfaite définit un univers et en fixe les propriétés fondamentales. Trois caractères le marquent : il est en expansion, la densité de la matière y reste en moyenne constante, sans subir de variation définitive, il est le siège d'une création continue de matière. Ce troisième caractère n'est en somme qu'une conclusion des deux premiers, car ce n'est qu'en compensant la diminution de densité, due à la dilatation, par une constante apparition de matière nouvellement créée, qu'un univers en expansion peut conserver un aspect permanent.

La création permanente est un élément tout à fait nouveau dans le domaine des cosmogonies scientifiques, et entraîne de nombreuses conséquences. Elle se produit partout dans l'univers, aucune région n'est exclue. Actuellement sa vitesse, pour l'univers observable, est d'environ cent mille milliards de milliards de milliards de tonnes par seconde, la matière de quelques milliers de soleils. Absolument parlant, cette quantité est énorme; relativement au volume où elle apparaît, elle est très petite. Les auteurs, qui sont anglais, précisent qu'elle n'est pas, pour un volume de la dimension de la cathédrale Saint-Paul de Londres, de un atome par an.

L'univers présentera toujours le même aspect, parce que la raréfaction que produit l'expansion sera toujours compensée par une nouvelle matière. Les galaxies se fuient, l'espace qui les sépare grandit sans cesse. Mais, dans cet espace, constamment de la matière naît. Il arrivera un moment où elle sera assez abondante pour qu'une condensation s'amorce et le noyau d'une nouvelle galaxie apparaîtra. Par apport des atomes constamment créés, elle grandira, prendra une importance toujours plus grande. En elle, des étoiles se formeront qui évolueront suivant la voie normale et elle revêtira peu à peu l'aspect

de notre Galaxie. L'espace qui la sépare de ses voisines grandira à son tour et de nouvelles galaxies y apparaîtront et ainsi de suite. Le monde sera perpétuellement un milieu en expansion, où naîtront sans cesse de nouvelles galaxies. Comme les nuages jaillissent de l'horizon et prennent la place de ceux qui ont fui, ainsi les galaxies sortent du néant et occupent les vides créés par la fuite des autres.

La théorie de la création continue ne pose ni origine du temps ni catastrophe initiale. Arrêtons-nous un instant devant un chêne majestueux de nos forêts ; faisons-lui, par la pensée et l'imagination, remonter son passé ; demandons-nous ce qu'il était, il y a un, deux, dix, cent ans. Nous voyons son sommet s'abaisser, son tronc s'amincir toujours plus. Bientôt ce n'est plus qu'un tout petit chêne, puis un germe sortant d'un gland, puis un gland et finalement plus rien. Ainsi en est-il de toute galaxie et en particulier de celle que nous habitons. Arrêtons-nous devant l'une d'entre elles et, par la pensée et l'imagination, parcourons son passé. A mesure que nous remontons plus haut, la matière rentre dans le néant, au rythme inverse de son apparition. Il fut un moment où elle n'était que le dixième, le centième, le millième de ce qu'elle est aujourd'hui. Ses voisines elles-mêmes, autant de fois moindres, étaient dix fois plus proches d'elle. Elle n'était alors qu'un nuage de matière en train de se condenser où les étoiles n'existaient pas encore. Plus nous remontons, plus ce nuage s'amincit, il devient tout petit, puis finalement il n'est plus rien. Toute la galaxie était alors dans le néant. Pour certaines galaxies la date de naissance remonte à un milliard d'années, pour d'autres davantage, pour la nôtre à 5 ou 10 milliards d'années. Avant, il y avait d'autres galaxies plus anciennes, déjà en mouvement d'expansion, et c'est dans leurs intervalles grandissant que la nôtre et celles qui sont du même âge sont apparues, comme elles-mêmes étaient apparues dans les intervalles de plus vieilles.

En décrivant cet univers, nous pensons à un prestidigitateur qui tiendrait dans ses mains quelques cartes qu'il ferait grandir sans cesse et parmi lesquelles il ferait, sans cesse aussi, apparaître de nouvelles cartes.

*
* *

CONCLUSIONS

1. — De cet exposé nous retiendrons d'abord une conclusion principale. Actuellement la question du passé lointain de l'univers, jusqu'à ses origines, est abordée d'une manière scientifique, en s'appuyant sur des faits et des lois parfaitement établies, celles de la mécanique, de la relativité, de la statistique, de la physique, de la radioactivité surtout. Chaque année, l'appareil scientifique, théories et observations, qui est à la base des recherches devient plus vaste.

2. — La question, disons-nous, est abordée, elle n'est pas tranchée. A toutes les affirmations et déductions des savants, il convient de mettre un point d'interrogation, parfois plusieurs. Les divergences sont déjà, à elles seules, une invitation à la réserve.

La cosmogonie est un domaine excessivement intéressant, plein de promesses, et cependant encore très hypothétique de la science. Elle est à ses débuts et tâtonne souvent. Les savants ne prétendent nous montrer qu'une ébauche et encore, ils sont prêts à l'effacer, s'il le fallait, pour la remplacer par une autre. Ils croient tout de même à sa valeur et pensent qu'on ne devra pas en effacer les traits principaux.

Dans un livre de haute vulgarisation, G. de Vaucouleurs écrit : « les hypothèses cosmogoniques qui ont déjà vu le jour sont innombrables, depuis les cosmogonies naïves des temps antiques et du moyen âge, jusqu'aux spéculations de notre époque. Aucune n'a survécu et soyons persuadés que les théories actuelles sont appelées, dans un avenir plus ou moins proche, à subir le même sort. Mais elles marquent un moment de la pensée humaine et, à ce titre, valent tout de même d'être prises en considération ». Cette opinion nous paraît trop négative ; l'auteur lui-même d'ailleurs la corrige en ajoutant : « toutefois le fief des hypothèses gratuites a déjà été quelque peu réduit et différents problèmes ressortent actuellement du domaine très positif de la physique. »

Plusieurs savants évitent de trop préciser leurs conclusions. Ils préfèrent remplacer l'expression « âge de l'univers » par cette autre : « échelle des temps cosmiques », à laquelle ils attribuent la signification un peu vague d'une durée suffisamment représentative de l'évolution de l'univers.

A propos des théories de M. le chanoine Lemaître, M. P. Javet écrit : « L'auteur d'une cosmogonie peut-il prétendre que son hypothèse est exacte? Certainement pas ; car d'une part, la théorie qu'il a construite ne permet pas de retrouver tous les caractères de l'univers réel, et, d'autre part, il n'est pas exclu, du moins à priori, qu'une autre hypothèse ne puisse conduire aux mêmes conclusions, ou à des conclusions peu différentes. Ainsi on ne peut dire qu'une hypothèse cosmique est vraie ou fausse. Elle est plus ou moins heureuse, suivant qu'elle rend plus ou moins bien compte de propriétés de l'univers. »

3. — La valeur de ces recherches et de leurs conclusions est évidemment celle des faits sur lesquels elles s'appuyent et des méthodes de déduction qu'on leur applique. Les faits ne sont parfois qu'imparfaitement connus et l'on se demande souvent si l'extension, l'extrapolation comme disent les spécialistes, des lois physiques et mécaniques à un objet aussi vaste et aussi total que l'univers, qui surclasse tout autre, est bien légitime.

Les hypothèses sont de moins en moins garanties, les preuves de-

viennent de plus en plus imprécises à mesure qu'il s'agit d'un domaine plus étendu et d'objets plus lointains et plus primitifs. Il semble qu'on peut accepter sans hésitation l'âge de la terre, mais une prudence de plus en plus grande s'impose pour celui des étoiles, des galaxies et des atomes. Notons pourtant que la convergence des dates obtenues par des voies diverses est une garantie d'exactitude.

Nous donnerons aux conclusions diverses de ces recherches l'adhésion réservée et la confiance prudente qu'on accorde à une entreprise sérieuse et audacieuse en cours de route. Leur rejet total serait déraison; une confiance absolue, naïveté. Si elles ne sont pas la solution définitive, elles sont tout de même une étape qui y conduit.

4. — Pour la plupart des astrophysiciens, la structure actuelle de l'univers a eu un commencement. Son étude nous conduit à un moment où il n'y avait ni terre, ni planètes, ni soleil, ni étoiles, ni nuées interstellaires, ni galaxies, ni molécules, ni atomes. A ce moment, l'univers était beaucoup plus petit qu'il ne l'est aujourd'hui. Il contenait déjà toute la matière qu'il a maintenant, mais elle n'avait pas encore sa forme.

5. — De ce commencement, on fixe, provisoirement et approximativement, la date. Il s'est produit il y a quelque 5 milliards d'années.

On s'attendait autrefois, à priori, à ce que la terre soit nettement plus jeune que le soleil, d'un âge plusieurs fois moindre, comme un enfant est plus jeune que son père. On a changé d'avis : la naissance de la terre et des planètes solaires remonte presque à l'origine du soleil. On imaginait aussi que les galaxies comme telles étaient antérieures aux étoiles, et que les éléments chimiques précédaient de beaucoup les galaxies, erreur encore. Les dates de naissance de la terre, du soleil, des étoiles, des galaxies, des éléments chimiques sont très proches les unes des autres, et semblent même parfois presque se confondre.

On attribuait alors à l'univers quelque dix mille milliards d'années, mille fois plus qu'actuellement. L'argument principal en faveur de cette opinion était l'état d'équipartition de l'énergie cinétique que les données qu'on possédait semblaient indiquer. Comme on l'a dit, de nouvelles observations et une meilleure utilisation des données anciennes ont montré que l'argument était faux et la conclusion non fondée.

6. — Le commencement auquel nous conduit la science était-il celui de la matière, sa naissance, sa création, sa sortie du néant à l'appel de Dieu, ou seulement celui de sa structure actuelle? Est-il absolu ou relatif?

La science comme telle ne répond pas à cette question. Nous rencontrons bien sous la plume des savants le mot création. Il ne faudrait pourtant pas lui donner là le sens philosophique et religieux que nous lui attribuons.

Pour certains d'entre eux, en tant que savants, la création ou le commencement est un point singulier au bord du royaume de la science physique. Toute question relative à ce qui a précédé ce commencement et à sa nature ne peut pas être résolue par la physique et ne la regarde pas. Pour d'autres le commencement est un état particulièrement simple, le plus simple, le plus harmonieux, le plus permanent qu'il soit possible d'imaginer. Comme une semence contient en elle toute une plante, il recélait en lui le germe de ses croissances et de son évolution, qui à un moment donné manifesterait sa présence et le lancerait dans son aventure.

Pour la science, l'insuffisance d'un présent, le fait de ne pas exister par soi-même, se traduit dans l'affirmation d'un antécédent. Ainsi agit-elle pour l'univers. Avant tout instant ou tout état, même celui qu'elle qualifie d'initial, elle en cherche un autre qui précède, elle le cherchera toujours. La simple pensée qu'il pourrait exister justifie sa démarche. Ne pas le rechercher serait, s'il existe, une défaillance de l'esprit humain devant lui-même et devant l'œuvre créatrice de Dieu, un manque de réponse à l'appel qu'elle contient à l'effort intellectuel. L'homme se doit de ne trouver l'action créatrice originelle que là où elle est.

La science ne répond pas à toutes les questions et son point de vue sur le monde n'est pas parfaitement adéquat. Elle nous donne une vue qui en prépare d'autres. Sa manière propre de chercher et de trouver Dieu n'est pas celle de la philosophie et de la religion. Son sort est de ne trouver jamais un monde qui se suffise à lui-même et de chercher toujours ce qu'il fut avant. Si l'instant initial, dont nous venons d'établir plus ou moins l'existence, devait se montrer perpétuellement infranchissable, il serait pour le savant le perpétuel appel à la considération du Créateur. Si on le franchit, la marche nouvelle vers le passé sera encore une réponse de l'homme à l'appel du Créateur et une affirmation de la création.

Au commencement était Dieu et le monde a été fait par lui. « L'esprit investigateur jamais satisfait du savant, sous une poussée incoercible, s'élance sur les traces des transformations radioactives, de l'évolution stellaire et des galaxies en fuite dans l'espace. Il refait à l'envers le parcours qu'elles ont suivi pendant les milliards d'années du temps passé et devient ainsi comme le spectateur des processus cosmiques qui se sont déroulés au premier matin de la création [1]. » Ce magnifique effort est au service du Créateur. Notre espoir est que ces succès d'aujourd'hui servent de base à de nouvelles recherches, qui nous fassent toujours mieux pénétrer l'œuvre de Dieu et soient à la louange de sa gloire.

Namur. V. MERSCH, S. J.
Faculté des Sciences N.D. de la Paix.

1. Allocution de Pie XII aux astronomes, 7-9-52. Cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 76-78.

La Création dans la Bible

On connaît la célèbre déclaration du Concile du Vatican, affirmant qu'il ne peut exister aucune opposition véritable entre la foi et la raison [1], entre ce qu'enseigne la révélation et ce que découvre la science.

Parlant à l'Académie Pontificale des Sciences, le 22 novembre 1951, Sa Sainteté Pie XII faisait un pas de plus quand il déclarait : « Plus la vraie science progresse, plus elle découvre Dieu, comme si Dieu attendait aux aguets derrière chaque porte qu'ouvre la science [2] ».

Il devrait en être ainsi pour tout esprit loyal, pour tout homme qui va à la vérité « avec toute son âme », comme disait Platon. Mais les multiples erreurs dans lesquelles les hommes sont tombés au sujet de Dieu et de son œuvre créatrice sont là pour nous remettre en mémoire la doctrine du Concile du Vatican concernant la nécessité de la divine révélation.

Si elle est absolument nécessaire pour que nous puissions connaître les mystères divins qui dépassent notre intelligence, elle est encore, dans la condition actuelle du genre humain, moralement nécessaire pour que tous les hommes puissent parvenir aisément, avec une entière certitude et sans aucun mélange d'erreur, à connaître des vérités qui, de soi, ne sont pas inaccessibles à notre raison [3].

Et voilà pourquoi, après avoir entendu les hypothèses les plus plausibles que la science formule, au stade actuel de son développement, au sujet de l'origine de l'univers en général et de l'espèce humaine en particulier, le chrétien demande à l'Eglise du Christ, gardienne et maîtresse de l'éternelle vérité, ce qu'il doit croire concernant le Dieu tout-puissant, Créateur du Ciel et de la terre, Auteur des réalités visibles et invisibles.

La tâche ici entreprise consiste à remonter aux origines de cette foi, à la saisir telle qu'elle nous est donnée dans la Sainte Ecriture. Dans ce retour aux sources scripturaires, nous ne perdrons pas de vue l'économie de la révélation accordée par Dieu aux hommes : c'est le Pape Pie XI lui-même qui, dans l'Encyclique « Mit brennender Sorge » du 14 mars 1937, a solennellement rappelé que « sur les livres de l'Ancien Testament plane une lumière encore voilée, celle des temps qui ont préparé le plein jour de la rédemption, en harmonie avec le développement graduel de la révélation ». Dans son essence même, la religion de l'Ancien Testament est orientée vers l'avenir et attend de

1. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, n° 1797.
2. Cfr *La Documentation catholique* du 16-XII-1951.
3. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n° 1786.

lui son achèvement. Elle n'arrive à la maturité que dans la religion du Christ [4].

Les vérités divines ne seront pleinement révélées que quand Dieu nous aura parlé par son Fils. « Nul n'a jamais vu Dieu, dit le Prologue du quatrième Evangile; un Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître ». « La conversation du Dieu incarné avec les hommes est le principe de toute la doctrine du salut. Toute l'économie de la révélation consiste en ce que l'homme a entendu Celui qui voyait. L'homme qui est à l'origine de notre foi n'était pas croyant, mais voyant, et sans aucun voile, comme vrai Fils de Dieu [5] ». De là, la supériorité incontestable, évidente, du Nouveau Testament sur l'Ancien.

Cette supériorité des écrits du Nouveau Testament ne signifie cependant pas que toutes les vérités révélées y soient exprimées dans leur dernier degré d'explicitation. A côté de l'Ecriture Sainte, il y a la Tradition catholique. Tout chrétien sait que c'est l'Eglise qui a reçu de son Divin Fondateur la mission de garder intégralement le dépôt révélé et de l'expliquer fidèlement de génération en génération.

Comme les autres dogmes chrétiens, ceux qui sont relatifs à la création n'ont acquis leur forme définitive que progressivement, en particulier dans leur confrontation avec les erreurs qui leur furent opposées : dualisme et panthéisme sous leurs diverses formes.

La doctrine scripturaire de la création doit donc trouver son complément et son couronnement dans la synthèse dogmatique de la théologie catholique.

Notre intention est d'exposer dans leur succession chronologique, pour autant que cet ordre puisse être établi avec une suffisante probabilité, les principaux passages de l'Ecriture où apparaît la foi au Dieu créateur.

On pourrait penser que cette vérité est la première du « Credo » d'Israël, comme elle est inscrite la première dans notre Credo chrétien. Aussi bien, la première page de la Bible n'est-elle pas le récit de l'œuvre des six jours?

S'il est une chose évidente pour quiconque a étudié la composition de la Bible, c'est que ni l'ordre des livres, ni l'ordre des chapitres à l'intérieur d'un même livre n'est établi en tenant compte de l'âge des documents utilisés dans le travail rédactionnel.

Quant à une doctrine explicite sur la création, elle se présente d'une manière relativement tardive. Dieu ne s'est pas d'abord révélé à Israël comme le créateur du ciel et de la terre, mais bien comme le Dieu sauveur qui a délivré son peuple de la captivité d'Egypte, l'a conduit

4. Cfr *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, p. 855.

5. Pierre Rousselot, S. J., art. « Intellectualisme », dans le *Dict. apol. de la Foi cathol.* (d'Alès), tome II, 1911, col. 1075-1076.

à travers le désert et l'a introduit dans une terre où coulent le lait et le miel [6].

Cette origine de la religion d'Israël doit être soulignée : elle constitue une preuve éloquente de sa transcendance. Israël n'a pas puisé sa foi en Dieu d'abord dans la nature, comme ont fait les anciens peuples orientaux. Mais c'est Jahvé qui s'est révélé à son peuple dans l'histoire, par la manière dont il est venu à son aide pour le libérer, le guider, le protéger.

Dans l'oppression et la libération, dans la lutte et la victoire, le Jahvisme est né et s'est fortifié. Jahvé, le Dieu d'Israël, et Israël, le peuple de Jahvé, se sont unis par les liens d'une sainte alliance [6bis]. Dieu a confirmé, par ses interventions successives, sa volonté de rester fidèle à son peuple. C'est ce qui donne à la foi d'Israël son accent d'ardente confiance en la grâce miséricordieuse de son Dieu. C'est ce qui explique que l'attente du salut, même au milieu des situations désespérées, reste une note caractéristique de cette foi en Jahvé. Le Jahvisme a pris naissance dans l'expérience du salut accordé par Dieu. Il était destiné à s'épanouir dans la religion du salut par excellence, celle de notre divin Sauveur.

Quand on lit les prophètes des huitième et septième siècles, on constate qu'ils font volontiers mention de la manière dont Jahvé s'est révélé dans la sortie d'Egypte et le séjour au désert, mais leur prédication laisse au second plan l'idée de création. Ce ne sera guère qu'à la fin de l'exil de Babylone, vers 540 avant notre ère, dans le Deutéro-Isaïe [7], que la toute-puissance créatrice de Jahvé deviendra un thème central du message prophétique. Le Dieu de salut est alors en même temps le Dieu de l'univers et, comme tel, le Dieu sauveur pour tous les peuples.

Dire que la foi en la création apparaît en Israël d'une manière tardive ne signifie pas qu'elle n'ait pas existé longtemps avant les plus anciens témoignages que nous en possédons. On doit évidemment supposer qu'Israël a adoré son Dieu comme créateur depuis une lointaine antiquité, ne serait-ce que pour cette raison générale que chaque religion considère son dieu principal comme le dieu créateur. La foi en la création doit être considérée comme un élément inséparable de la foi en Dieu.

On veut simplement dire qu'à en juger par les témoignages littéraires de l'Ancien Testament, la foi en la création est restée longtemps latente et ne s'est explicitée que relativement tard. Dans un certain sens, l'idée du Créateur est affaire de conception du monde plutôt que de relations personnelles avec Dieu. Or, les relations d'Israël avec Jahvé étaient dominées par le souvenir du salut merveilleux que Dieu

6. Cfr le « Credo historique » d'Israël, dans *Deutéronome*, XXVI, 5-9.
6bis. Cfr *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, p. 785.
7. Voir plus loin ce qui est relatif au Deutéro-Isaïe.

avait opéré en faveur de son peuple dans la libération d'Egypte et le séjour au désert.

C'est surtout, semble-t-il, vers la fin de la période royale, peu de temps avant l'exil de Babylone, que l'on constate le développement de cette foi au Dieu créateur [8]. Il n'est pas interdit de penser que ce développement se produisit à l'occasion de la confrontation de la foi d'Israël avec la conception du monde qui était celle du puissant empire assyro-babylonien. Les attaques de l'erreur, dans l'Eglise chrétienne, n'ont-elles pas eu comme résultat habituel un renforcement, un approfondissement, un développement de la vérité révélée?

Un des plus anciens textes relatifs à la création est, sans conteste, le deuxième chapitre de la Genèse.

On sait qu'on a depuis longtemps reconnu dans les premiers chapitres de cet ouvrage l'existence de deux documents principaux, l'un plus ancien que l'autre. Le rédacteur qui a donné au livre la forme sous laquelle il nous est parvenu, a accordé la préférence au document le plus récent et en a fait le cadre fondamental de son œuvre. La critique moderne a baptisé ce document du nom de « sacerdotal » : il présente des caractères qui invitent à lui assigner comme origine un milieu de prêtres et de lettrés.

Dans ce document sacerdotal servant de cadre, le rédacteur a inséré des récits empruntés à un autre document, notablement plus ancien, d'allure plus anthropomorphique. La critique le désigne sous le nom de « Jahviste », parce que, le plus habituellement, Dieu y est appelé par le nom propre qu'il portait chez les Hébreux : « Jahvé » [9].

Et voilà comment, après le récit sacerdotal de la création qui se lit au premier chapitre, on trouve au chapitre suivant un récit jahviste qui est, lui aussi, à sa manière, un récit de création.

Nous disons « à sa manière », car la différence est grande entre les deux narrations. Les « savants » auteurs du premier récit se sont posé la question de l'origine de tout l'univers. Notre vieux Jahviste n'a pas poussé aussi loin ses préoccupations, mais elles sont plus profondes en ce qui concerne l'homme. Dans le Sacerdotal, l'homme est le sommet d'une pyramide qui a les dimensions du monde. Dans le Jahviste, l'homme est le centre d'un cercle qui n'enferme guère autre chose que le paysage familier à un cultivateur palestinien. Aussi toute l'attention de l'auteur est-elle concentrée sur le problème humain.

Son récit semble composé pour répondre aux questions d'un paysan installé avec sa femme dans les terres qu'ils cultivent. Elle, la femme,

8. De bons auteurs placent à cette époque l'élaboration de la première page de la Genèse.

9. Certains critiques poussent plus loin encore l'analyse du document jahviste et sous-distinguent une source qu'ils appellent « laïque » : cfr Otto Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig, 1922, p. 3-4. — Cfr aussi J. Coppens, *L'histoire critique de l'Ancien Testament*, 1938, p. 34.

lui donne des enfants, mais non sans les douleurs de la parturition. Lui, l'homme, gagne le pain quotidien de la famille, mais non sans fatigues et sueurs. Et, au terme de cette existence, il entrevoit le jour où il sera enseveli dans cette terre à laquelle il aura été rivé durant toute sa vie. Comment tout cela a-t-il commencé? D'où tout cela vient-il? C'est pour apporter la solution à ces problèmes qu'a été composée l'histoire du Paradis terrestre, qui, sous une forme populaire, contient des leçons religieuses d'une remarquable profondeur. De ces enseignements d'une capitale importance, nous ne retiendrons ici que ce qui concerne la doctrine de la création.

Toutes les cosmogonies antiques ont conçu un état primordial des éléments préexistant à l'opération du démiurge. Cette constatation permet de mesurer la difficulté qu'éprouve l'esprit de l'homme à parvenir au concept de création : production d'un être selon toute sa réalité d'être, sans recourir à aucun élément préexistant. Si la haute conception qu'Israël possédait de la transcendance du Dieu unique, le prémunissait contre tout danger de panthéisme, son rigoureux monothéisme devait lui assurer le triomphe sur toute forme de dualisme.

Et pourtant Israël n'arriva pas sans peine à se dégager des antiques conceptions orientales qui imaginaient un état primordial des choses avant l'opération ordonnatrice et créatrice. Sans doute en Israël cette conception se trouve placée dans une tout autre lumière que chez les peuples orientaux, qui attribuaient à ce chaos primitif une force divine et le considéraient comme une puissance opposée à la divinité [10]. En Israël, au contraire, ce chaos, que ce soit un désert, comme chez le Jahviste, ou que ce soit un océan, comme chez le Sacerdotal, est considéré comme un être purement matériel pour la création. Et puis, en dernière analyse, ce chaos lui-même a fini par être conçu comme créé par Dieu.

La cosmogonie du Sacerdotal sera donc aquatique, tandis que celle du Jahviste pourra s'appeler une cosmogonie sèche. Il est vrai que l'intérêt de ce dernier se limite à la terre ferme.

Pour lui, le chaos initial est un désert qui attend, pour sa transformation, la pluie de Jahvé et l'apparition de l'homme. Nous avons exposé ailleurs le récit du Jahviste, comment Dieu est représenté modelant l'homme, comme le potier fait ses vases, puis insufflant dans ses narines un souffle de vie. On y apprend ensuite comment ce ne sont pas les animaux, mais bien la femme tirée de l'homme qui constitue l'aide destinée à l'homme. Ce récit fournit une explication de l'at-

10. Dans l'« Enuma elish », poème babylonien de la création, les forces en présence sont d'un côté les divinités primordiales, Apsû, Tiamat, Mummu, qui représentent l'état inorganisé du monde primitif; de l'autre, les nouvelles générations de dieux représentant les forces d'organisation de l'univers. Ce sont elles qui finalement triompheront. Cfr René L a b a t, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935.

trait sexuel en même temps qu'il contient des enseignements d'une haute valeur sur la communauté conjugale [11].

On sait que les critiques datent le récit Jahviste du neuvième ou du huitième siècle avant notre ère. Quant au récit du Sacerdotal, ils considèrent qu'il a dû être élaboré vers la fin de la période royale, peu de temps avant l'exil de Babylone (586). Il va sans dire que cette chronologie de nos documents est dans une large mesure hypothétique.

Une simple lecture du premier chapitre de la Genèse suffit pour se rendre compte des différences entre la conception du Jahviste et celle du Sacerdotal.

Si nous ne considérons que les éléments de création, l'intérêt du Jahviste se limitait à quelques objets : l'homme, la femme, les animaux domestiques, la fertilité du sol. Le Sacerdotal, par contre, est parvenu à une vision du monde qui est celle de l'univers géocentrique, tel à peu près qu'il fut conçu jusqu'à l'époque de Galilée.

Quant au chaos initial, il l'imagine à la manière d'un poème babylonien qui, selon Bérose, débutait par ces mots : « Au commencement tout était eau et obscurité [12] ».

Pour le Sacerdotal, aux origines, la terre n'est pas encore la terre : ce n'est qu'un « tohu-wa-bohu », expression hébraïque qui a fait fortune dans la langue française sous la forme « tohu-bohu » pour évoquer l'idée d'une grande confusion, d'un grand désordre, s'accompagnant souvent de bruit et de tapage.

Dans le récit biblique, « tohu-wa-bohu [13] » signifie plutôt le désert par excellence, plus vide et plus désolé que tous les déserts que l'homme ait jamais pu voir. Il n'a pu que l'imaginer et il le conçoit comme la dévastation totale.

Ce désert est complètement immergé sous les eaux d'un océan dénommé « tehôm [14] », où se confondent encore les eaux d'en haut et celles d'en bas.

L'auteur de notre cosmogonie ne peut que partager la représenta-

---

11. Cfr *Nouvelle Revue Théologique*, 1951, p. 232-239.

12. Cfr Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 1926, p. 137 : Kosmogonie des Berosus.

13. Les versions ont interprété plutôt que traduit l'expression assonancée « tohu-wa-bohu » qui, en dehors de *Genèse* I, 2, ne se rencontre que dans Jérémie IV, 23, et Isaïe XXXIV, 11. — Les Septante : « on ne voyait pas la terre qui n'avait reçu aucun arrangement ». — Symmaque : « la terre fut faite comme une matière brute et indéterminée ». — Aquila : « la terre était le vide et le néant ». — Théodotion : « la terre était vide et néant » ; ou, selon d'autres témoins : « la terre était néant et néant ». — On remarquera, dans ces derniers traducteurs, la tendance à ramener au néant le « tohu-wa-bohu ».

14. Il y a une relation étymologique indéniable entre l'hébreu « tehôm » et les termes assyro-babyloniens « tiamtu » et « tâmtu » (d'où dérive Tiamat, qui désigne une divinité du chaos primitif dans l'« Enuma elish »). Mais la conception du tehôm dans la Genèse est très différente de celle de Tiamat dans le poème babylonien.

tion que les anciens se faisaient de l'univers. La terre est un immense disque reposant sur les eaux d'un océan subterrestre et encerclé de toutes parts par un océan terrestre. Sur la surface de ce disque est posé le firmament semblable à une grande coupole solide. Au-dessus de cette coupole est l'océan céleste [15] d'où descend la pluie : elle tombe sur la terre par les « 'arubbôth [16] », les fenêtres à claire-voie du firmament. Plus haut encore, dominant l'océan céleste, le ciel des cieux et le monde de la divinité.

Mais aussi longtemps que Dieu n'avait pas créé la coupole du firmament, les eaux des divers océans : céleste, terrestre et subterrestre, se confondaient et tenaient complètement immergé le « tohu-wa-bohu » destiné à devenir la terre.

Ce monstrueux amas des océans était à son tour plongé dans d'épaisses ténèbres que traversait le vent d'Elohim [17] en agitant [18] la surface des eaux.

Nous avons exposé ailleurs également comment les opérations des trois premiers jours avaient consisté à faire ce qu'on pourrait appeler les « régions » de l'univers [19].

Une fois le palais de l'univers constitué avec ses différents étages et compartiments, il restait à créer l'armée, c'est-à-dire la foule des

---

15. Dieu a fixé la terre sur les eaux de l'océan subterrestre (cfr *Psaume* XXIV, 1-2), comme il a établi son palais divin sur les eaux de l'océan céleste (cfr *Psaume* CIV, 2-3, selon la traduction Condamin : « Tu déploies les cieux comme une tente, tu établis sur les eaux ta demeure », dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1921, p. 345-352, ou dans *Poèmes de la Bible*, 1933, p. 172-176). — Dans des représentations babyloniennes, on voit les pavillons des dieux établis sur l'océan céleste : cfr Hugo Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 1927, n° 42, n° 314, n° 322.

16. Les fenêtres du ciel sont mentionnées dans le récit sacerdotal du déluge (*Genèse*, VII, 11). D'après l'emploi du mot « 'arubbôth » dans *Juges*, V, 28; Osée, XIII, 3; Isaïe, LX, 8 et *Ecclésiaste*, XII, 3, il est manifeste que les anciens s'imaginaient qu'il y avait dans la coupole du ciel des endroits percés de trous, des dispositifs semblables à des « moucharabiehs », des treillis ou des cribles, par où l'eau pouvait tomber sur la terre. — Le *Psaume* LXXVIII, 23-25, parle des portes du ciel ouvertes par Dieu pour faire descendre la manne dans le désert. — Une porte du ciel est aussi mentionnée dans *Genèse*, XXVIII, 11-22.

17. Pour « ruach Elohim », Diodore de Tarse laissait le choix entre trois interprétations : le vent, le Paraclet, l'énergie divine (Migne, *P.G.*, XXXIII, 1563). — Saint Basile (Migne, *P.G.*, XXIX, 43-44) proposait une double explication : ou bien il s'agit de l'air, quatrième élément prenant place à côté du ciel, de la terre et de l'eau. Ou mieux, il s'agit du Saint-Esprit : on tire de cette dernière explication un profit plus grand que de la première, car alors on a une réponse à la question que certains se posent de savoir si le Saint-Esprit a pris part à la création. — Il est probable que dans la forme ancienne du récit, « le souffle d'Elohim » signifiait le vent, comme, dans le *Psaume* XXIX, « la voix de Jahvé » est le tonnerre dans sa majesté terrifiante.

18. « Merachephet », participe piël de rachaph qui signifie « *trembler* » en Jérémie, XXIII, 9, ne peut signifier autre chose qu'« *agiter* », comme dans *Deutéronome*, XXXII, 11. Il est difficile d'admettre que ce participe décrive la position calme et immobile de l'oiseau couvant ses œufs. Il s'agit bien plutôt du vent d'Elohim qui agite ses ailes immenses. Les Sumériens représentaient Im-dugud (la tempête) comme un grand oiseau aux ailes éployées.

19. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 240.

êtres qui peupleraient les diverses régions et s'y mouvraient. Cette opération de peuplement — ainsi qu'il a été dit déjà — est l'œuvre des trois derniers jours et s'accomplit en reprenant l'ordre dans lequel les régions avaient été préparées.

Nos lecteurs voudront bien se souvenir des particularités que nous avons signalées concernant la création du premier couple humain [20] et des explications proposées sur le cadre dans lequel le Sacerdotal a présenté l'œuvre créatrice : six jours de travail, suivis du premier sabbat dans l'histoire de notre monde [21].

Nous insistons sur le fait que notre hagiographe a manifestement retravaillé des données cosmogoniques anciennes. Ceci est vrai non seulement du « Faciamus hominem », mais aussi des éléments du chaos primitif. Il est probable également que dans cet ancien récit notre auteur trouvait les opérations créatrices au nombre de huit, mais non réparties en des jours distincts.

L'originalité de la rédaction sacerdotale consiste à avoir enfermé ces opérations dans les six jours de travail d'une semaine et surtout à avoir introduit l'idée qu'Elohim avait agi par sa seule parole. Il faudra conclure de là et de l'usage du verbe « bara » dans la Bible que pour le Sacerdotal la création est une opération merveilleuse réservée à Dieu seul et qu'il accomplit par la simple manifestation de sa volonté.

La comparaison que nous avons instituée entre les deux premières pages de la Genèse nous avait conduit à des conclusions importantes [22] sur le genre littéraire des récits qui s'y trouvent consignés. Conformément aux directives du Magistère, il importe de dégager de ces narrations les enseignements religieux qu'elles contiennent, mais non de prendre « au pied de la lettre » la forme populaire de leur présentation.

Nous avons dit enfin comment l'attitude prise par l'Eglise en face du problème de l'évolution venait renforcer cette conclusion [23].

*
* *

Il nous faut maintenant reprendre l'examen du récit sacerdotal pour dégager les enseignements de grande importance qui s'y trouvent contenus.

Il est manifeste, tout d'abord, que le Dieu qui y est représenté à l'œuvre est le Dieu unique, préexistant à toute création. Si son éternité n'est pas explicitement affirmée, elle est certainement présupposée.

20. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 241.
21. Cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 237-238 et note 13.
22. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 241-243.
23. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 229-230 et p. 242.

Chez les anciens peuples orientaux, une cosmogonie débute régulièrement par une théogonie, racontant la naissance et la généalogie des dieux. Faut-il dire qu'il n'y a rien de pareil dans la Bible?

Au temps de la lutte contre l'arianisme, qui faisait du Verbe une créature, la foi orthodoxe répondait à l'hérésie en affirmant en ces termes la préexistence éternelle du Logos : « Il n'y a jamais eu un temps où le Logos n'était pas » [24]. On peut dire de même : « Pour la foi d'Israël, il n'y a jamais eu un temps où Jahvé n'existait pas ». Le monde a eu un commencement, mais Dieu n'en a pas.

L'idée d'une naissance de Dieu est pour un Israélite parfaitement absurde. On ne trouve même pas un passage quelconque dans l'Ancien Testament où l'on aurait pris position contre cette idée. On a dû la considérer comme une fable du paganisme dont le mieux était de ne pas même parler. Ce silence est singulièrement éloquent en faveur de la transcendance du Dieu d'Israël, comparé aux divinités des peuples environnants.

Une autre preuve éclatante de la supériorité du monothéisme de la Bible sur les religions contemporaines est la manière dont le Sacerdotal parle de la création du soleil, de la lune et des étoiles, en prenant nettement position contre les religions astrales de l'Ancien Orient.

Il est possible qu'à l'époque où écrivait le Sacerdotal, les astres aient été considérés en Israël comme des êtres animés [25]. Un psalmiste parle de la tente que Dieu a dressée dans les cieux pour le soleil : celui-ci, comme un époux sortant du pavillon nuptial, s'élance d'une extrémité du ciel et court à l'autre extrémité, comme un héros joyeux bondissant dans la carrière [26]. Décrivant un grand trouble de la nature, le prophète Habacuc déclare que le soleil et la lune ne sont pas sortis de leur demeure [27]. Au livre de Job, les astres du matin chantent en chœur, pendant que les fils de Dieu poussent des cris d'allégresse [28]. Pour le Sacerdotal lui-même, les astres constituent l'armée, la foule des êtres qui se meuvent, le jour et la nuit.

Il est difficile, après cela, de penser que les auteurs sacrés imaginaient les astres comme de simples lampes suspendues au firmament [29]. Au treizième siècle de notre ère, saint Thomas d'Aquin ne

---

24. Cfr J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 8e édition, 1924, tome II, p. 25 (exposé de l'hérésie arienne) et p. 30 (réfutation de l'hérésie).

25. D'après *Josué*, X, 13 et *Juges*, V, 20, le soleil, la lune et les étoiles sont des êtres à qui l'on donne des ordres et qui combattent en faveur d'Israël.

26. *Psaume* XIX, 5-8, d'après Condamin, *Poèmes de la Bible*, 1933, p. 129. — Voir aussi la version acceptable que propose du même texte, sans introduire de modification, Desnoyers, *Les Psaumes*, 1935, p. 102-103 et cfr la note 3 sur le pavillon nuptial, décrit dans *Cantique des Cantiques*, III, 9-11. — Représentation de la tente de Shamash dans l'art babylonien : cfr Hugo Gressmann, *Altorientalische Bilder zum A.T.*, n° 322.

27. Habacuc, III, 11.

28. *Job*, XXXVIII, 7.

29. Van Tichelen, *Schepping en Zondvloed*, 1920, p. 7.

tranchait pas encore la question de savoir s'ils étaient animés ou non. Il estimait que les deux opinions avaient leur probabilité [30].

Mais ce qui est indéniable, c'est que pour l'auteur du premier chapitre de la Genèse, les astres, comme tout ce qui existe en dehors du Dieu unique, sont des créatures de ce même Dieu. Aussi, sans aucune frayeur, sans aucun scrupule de nature religieuse, le Sacerdotal se demande en toute tranquillité de conscience : « Pourquoi Dieu a-t-il créé les astres? ».

Si l'on se rappelle que, chez les voisins d'Israël, les astres, en ce temps-là, étaient des dieux vénérés et redoutés, si l'on songe qu'Israël lui-même s'était laissé entraîner plus d'une fois à l'astrolatrie [31], on mesurera sans peine l'importance de la foi affirmée par le Sacerdotal : le soleil, la lune et les étoiles sont de simples créatures faites par le Dieu d'Israël pour assurer l'éclairage de jour et de nuit, et pour servir aux hommes de calendrier.

Bien ternes, dira-t-on, sont les considérations de notre hagiographe sur le but des astres. Mais ce réalisme est infiniment supérieur à la poésie mythologique des grands peuples voisins qui adoraient dans les astres des êtres divins. La science moderne, qui peut se vanter de connaître mieux que le Sacerdotal, mieux que le Docteur angélique, la nature des corps célestes, aurait été impossible, si l'humanité cultivée n'avait pas commencé par accepter le dogme du monothéisme, jalousement défendu par la Bible, et la foi qu'elle proclame en la création de toutes choses par le Dieu unique, tout-puissant et éternel.

Nous objectera-t-on que la cosmogonie génésiaque admet l'idée d'un chaos initial? N'y a-t-il pas là, dira-t-on, une certaine forme de dualisme? En ce cas, le récit biblique enseigne-t-il que tout ce qui existe en dehors de Dieu, est l'œuvre de ce Dieu unique?

Si l'on tient compte de la conception que le Sacerdotal a de Dieu, il apparaîtra évident à priori que cet auteur ne considère pas le « tohu-wa-bohu » et le « tehôm » comme éternels, mais ces éléments eux-mêmes ont été créés par Dieu. Car Jahvé Elohim, et lui seul, est Dieu. Seul, il est éternel. Il n'y a pas place à côté de lui pour une quelconque divinité rivale, pour une puissance ou matière, quelle qu'elle soit, qui serait aussi sans commencement. Le monothéisme rigoureux de notre hagiographe y répugne absolument.

Il en va du chaos initial comme d'autres éléments de la représentation qu'Israël se faisait de l'univers. Sur beaucoup de points, nous l'avons noté, les récits bibliques ne font que reproduire les conceptions communes à l'Ancien Orient. Mais il n'est pas difficile de mon-

30. *Quaestiones disputatae,* vol. II, p. 335-340 (Editio quinta Taurinensis, 1927).

31. La réforme du roi Josias (640-608) consista entre autres choses à faire disparaître le culte des astres : « Il chassa... ceux qui offraient des parfums à Baal, au soleil, à la lune, aux douze signes et à toute l'armée du ciel... Il fit disparaître les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil à l'entrée de la maison de Jahvé... et il brûla au feu les chars du soleil » (*II Rois,* XXIII, 5 & 11).

trer que cette idée du chaos n'est qu'une survivance d'une imagerie orientale dont on trouvera encore des traces dans la Bible à l'époque postexilienne, quand il sera devenu évident que ces conceptions sont totalement dépassées en Israël.

Dans la description du chaos qu'une tradition ancienne fournissait, voire même imposait à l'hagiographe, le trait le plus marquant était celui du « tehôm », l'amas des eaux originelles. On a vu comment Dieu avait maîtrisé ce monstrueux océan, d'abord en séparant par le firmament les eaux d'en haut et celles d'en bas, puis en faisant reculer les eaux terrestres jusqu'aux frontières qu'il leur assignait, de manière à laisser apparaître la terre. Thème fécond pour l'imagination populaire.

On lit dans le *Psaume* CIV, 5-9 :

> Tu as fixé la terre sur ses bases;
> elle ne sera jamais ébranlée.
> De l'océan comme d'un vêtement tu la couvris;
> les eaux passaient par-dessus les montagnes.
> A ta menace elles ont reculé,
> faisant surgir les monts et creusant les vallées.
> Au bruit de ton tonnerre elles ont pris la fuite,
> jusqu'à l'endroit que tu leur as fixé.
> Tu leur marquas une limite infranchissable :
> elles ne pourront plus couvrir la terre [32].

On notera que c'est Dieu qui a couvert la terre par les eaux, comme c'est lui qui les a fait reculer.

On trouve dans le *Livre de Job,* XXXVIII, 8-11, un développement analogue : c'est Dieu qui a la parole :

> Qui a fermé la mer avec des portes,
> lorsqu'elle sortit impétueuse du sein maternel :
> Quand je lui donnai des nuages pour vêtements,
> et pour langes d'épais brouillards;
> Quand je lui imposai ma loi,
> que je lui mis des portes et des verrous,
> Et que je lui dis : « Tu viendras jusqu'ici, non au delà;
> ici s'arrêtera l'orgueil de tes flots [33] ?

Remarquons-le : c'est le Dieu éternel qui assiste à la naissance de l'océan, mais il doit immédiatement en maîtriser l'impétuosité.

---

32. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible,* p. 172. — Sur ces versets, Desnoyers, *Les Psaumes,* p. 343-344, note : « A la période du chaos l'océan primordial recouvrait toute la terre. De cet océan monstrueux le Créateur va triompher en le refoulant dans le lit des mers et dans l'abîme qui s'étend sous la terre. Jahvé fixe aux eaux une limite infranchissable ». — Pour le verset 8, voir l'interprétation intéressante d'Edmund F. Sutcliffe, *A note on Psalm CIV, 8,* dans *Vetus Testamentum,* vol. II, n° 2, 1952, p. 177-179.

33. Traduction Crampon. — Cfr Dhorme, *Le livre de Job,* p. 527-529, qui fournit une version notablement divergente de la même péricope.

Cette lutte du Créateur contre les eaux primitives a été présentée, en Israël et chez les peuples voisins, sous une forme plus imagée encore. Les Hébreux ont possédé, semble-t-il, des traditions qui représentaient les flots de l'océan originel sous la forme d'immenses serpents ou d'énormes dragons, constituant toute une armée de monstres aquatiques [34].

On racontait qu'au début des temps, Jahvé, le Dieu d'Israël, avait mené contre ces monstres un grand combat, il les avait soumis à sa puissance et avait pu ensuite organiser le ciel et la terre. La Bible ne nous a conservé aucune œuvre qui soit une élaboration complète de ces traditions, mais on rencontre dans les Psaumes, dans le Livre de Job et dans celui d'Isaïe des passages qui sont des allusions manifestes à ces conceptions de l'imagination populaire.

Le *Psaume* LXXXIX, 10-13, met en contraste les humiliations de l'heure avec la puissance manifestée par le Créateur, quand il a écrasé le monstre Rahab et organisé le monde :

> C'est toi qui domines l'orgueil de la mer,
> c'est toi qui domptes ses flots soulevés;
> C'est toi qui écrasas Rahab comme un blessé;
> de ton bras fort tu dispersas tes ennemis.
> A toi sont les cieux, et à toi la terre;
> tu as fondé le monde et tout ce qu'il contient :
> Le Nord et le Midi, c'est toi qui l'as créé,
> le Thabor et l'Hermon jubilent à ton nom [35].

Rahab, le monstre des origines, reparaît dans le *Livre d'Isaïe*, LI, 9-10 :

---

34. Cfr Maurus Witzel, O.F.M., *Der Drachenkämpfer Ninib*, Fulda, 1920 (Keilinschriftliche Studien, II) : voir le onzième et dernier chapitre qui traite de l'influence que les conceptions babyloniennes au sujet de la lutte contre les dragons ont exercée parmi les peuples de l'Ancien Orient. Le savant professeur de l'Institut Biblique Pontifical a remarqué que les représentations figurées du combat du Dragon étaient semblables dans la glyptique de Suse, de la Perse, des Hittites, des Syro-Hittites, des Sabéens, des Phéniciens et même des Grecs et des anciens Egyptiens. Ceci semble prouver la large diffusion des mythes babyloniens chez tous les peuples qui furent en contact avec l'antique civilisation suméro-accadienne. — Il y aurait lieu de s'étonner si l'on ne trouvait pas dans l'Ancien et le Nouveau Testament des allusions à des conceptions à ce point répandues depuis des millénaires dans le milieu où la littérature biblique a fait son apparition. L'auteur (p. 254-258) a dressé une liste de ces passages bibliques. — Sur le même sujet, voir aussi A. Deimel, S. J., *Der Drachenkämpfer Ninib*, dans *Biblica*, 1921, p. 461-472; du même, *Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der hl. Schrift*, dans *Orientalia*, Num. 5, p. 25-42 (1922). — Le R. P. Deimel notait en 1921 : « Die Darstellung der Drachenidee in der hl. Schrift hat die katholische Exegese noch zu schreiben » (*Biblica*, II, p. 472). — On consultera encore sur le même sujet, mais avec prudence : H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*; Leonard W. King, *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew Tradition*, The Schweich Lectures, 1916, Londres, 1918.

35. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible*, p. 161. — Que Rahab soit ici un monstre marin du chaos primitif est un fait reconnu par Desnoyers, *Les Psaumes*, p. 304, note 1; Calès, *Le livre des Psaumes*, II, p. 137 (avec la note : probable); Zorell, *Psalterium ex habraeo latinum*, p. 159, note f.

Lève-toi, revêts-toi de force,
bras de Jahvé.
Lève-toi comme aux jours anciens,
aux âges reculés.
N'est-ce point toi qui as broyé Rahab,
pourfendu le dragon?
N'est-ce point toi qui as tari la mer,
les eaux du grand océan?
Qui as changé les gouffres de la mer
en route ouverte aux rachetés [36]?

Il est fait ici allusion à la fois à la création et au miracle de l'Exode : le bras de Jahvé a asséché le grand océan primitif et il a ouvert une route dans la mer à Israël fuyant l'Egypte. Ce sont deux exploits parallèles de Jahvé, deux actions salutaires du Dieu sauveur par excellence : dans la foi d'Israël, l'idée du Dieu créateur ne se sépare pas de celle du Dieu sauveur.

On retrouve le monstre Rahab dans une description cosmogonique du *Livre de Job*, XXVI, 12-13 :

Par sa force Dieu a fendu la mer
et par son intelligence il a frappé Rahab;
son souffle a balayé les cieux,
sa main a percé le serpent fuyard [37].

Dans le *Psaume* LXXIV, 12-17, on voit apparaître Léviathan, un dragon polycéphale. L'auteur du poème, écrivant après un pillage de Jérusalem, demande à Dieu d'intervenir en faveur de son peuple humilié, en lui rappelant qu'il s'est toujours montré le sauveur d'Israël :

Dieu est mon roi depuis toujours,
L'auteur des saluts au sein du pays.
C'est toi qui par ta force as pourfendu la mer,
Qui brisas sur les eaux les têtes du grand Dragon.
C'est toi qui fracassas les têtes de Léviathan,
Les fis manger au peuple des bêtes fauves du désert.
C'est toi qui as ouvert la source et le torrent,
Qui as desséché les fleuves qui coulent toujours.
C'est à toi qu'est le jour, à toi aussi la nuit;
Toi qui as établi le soleil pour flambeau.
C'est toi qui as posé toutes ses bornes à la terre,
Et l'été comme l'hiver, c'est toi qui le formas.

On a souvent expliqué les versets de ce Psaume relatifs à Léviathan comme décrivant le miracle de l'Exode. Cependant un commentateur

36. Traduction Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 307-308.

37. Traduction Dhorme, *Le livre de Job*, 1926, p. 342-343 et cfr note 12 : « Dieu fend la mer, comme Mardouk fend le crâne de Tiamat au moment de la création. La mer est personnifiée. Elle s'identifie avec Rahab du deuxième hémistiche ». Le sens primitif de la racine « rahab » est « être agité, excité ». La mer est essentiellement l'élément agité et irrité. Le nom de Rahab est bien choisi.

moderne note avec raison : « Ce n'est point du passage de la Mer Rouge qu'il doit s'agir ici, mais bien plutôt des œuvres accomplies par Dieu au moment où il créait et organisait le monde : les monstres marins, qui symbolisaient et maintenaient le chaos, ont été réduits par le Créateur. Le Léviathan devait être, dans les doctrines cosmologiques, quelque monstre unique, adversaire du Maître du monde [38] ».

Les variations ne manquent pas dans la Bible sur le thème de Léviathan. Au *livre de Job,* III, 8, parmi les malédictions que l'infortuné profère contre le jour de sa naissance, on lit :

> Que l'exècrent ceux qui maudissent le jour,
> Ceux qui sont prêts à réveiller Léviathan [39].

Il s'agit du Dragon aux multiples têtes, vaincu par Dieu dans le combat des origines, et qui a été précipité dans le ténébreux shéôl, où il dort du sommeil des ombres. Si jamais on allait le réveiller, ce serait le retour au chaos primitif, ce serait la fin du monde. Au lieu de l'expression banale : « Ceux qui veulent la fin du monde », on disait par manière de proverbe : « Ceux qui sont prêts à réveiller Léviathan ».

Dans Isaïe, XXVII, 1, Léviathan apparaît comme un serpent qui est au fond de la mer et que Jahvé attaquera à la fin des temps de son glaive lourd, grand et puissant[40].

Enfin, dans le *Psaume* CIV, 26, le poète décrit la mer immense aux vastes flancs, où rôdent des êtres innombrables : « Là, dit le Psalmiste s'adressant à Dieu, est Léviathan, que tu façonnas pour jouer avec lui [41] ».

---

38. L. Desnoyers, *Les Psaumes,* p. 262, note 5. — Même avis dans Deimel, *Der Drachenkampf in der hl. Schrift,* dans *Orientalia* (5), 1922, p. 34.

39. Cfr le commentaire de ce verset par Dhorme, *Le livre de Job,* p. 28. Il est probable que nous avons un parallèle à Léviathan, le dragon polycéphale de la Bible, dans le serpent à sept têtes, Lotan, signalé dans les textes de Ras-Shamra : cfr *Syria,* XV (1934), p. 305-309; *Revue de l'histoire des religions,* 1935, I, p. 39 et suiv.; René Dussaud, *Les découvertes de Ras-Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament,* Paris, 1941, p. 103, note 2; p. 120; p. 129; p. 154, note 2.

40. A propos d'Amos, IX, 3, qui parle aussi d'un serpent qui est au fond de la mer, A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* 1908, p. 279, notait : « Le serpent qui figure (en Amos) comme l'hôte connu des profondeurs de l'océan, est sans doute le monstre marin, le Léviathan de l'imagination populaire (Isaïe, XXVII, 1) ».

41. « Jahvé a formé Léviathan pour jouer avec lui. Il faut bien accepter cette idée un peu étrange pour nous, car dans *Job,* XL, 29, on retrouve la même expression avec ce sens » (Desnoyers, *Les Psaumes,* p. 346, note 1). — Au sujet de la description du Léviathan dans *Job,* XL, 25-XLI, 26, M. Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib,* 1920, p. 255-257, fait remarquer que cette description contient plusieurs traits qui conviennent beaucoup mieux à un monstre des origines qu'au crocodile. Il arrive à la même conclusion au sujet de Béhémoth qui désigne l'hippopotame dans *Job,* XL, 15-24. — Il est vraisemblable que l'auteur du livre de Job a emprunté les noms de Léviathan et Béhémoth à une légende cosmogonique dont on retrouve des traces dans le livre d'*Hénoch,* LX, 7-9, et dans *IV Esdras,* VI, 49-52.

Et c'est ainsi que le Léviathan, qui apparaissait dans certains textes comme un adversaire du Dieu créateur, finit par tomber au rang d'un simple jouet que ce Dieu, maître de l'univers, a fabriqué pour s'en amuser. On notera que, dans le récit du Sacerdotal, les monstres marins sont créés par Dieu en même temps que les poissons et les oiseaux du ciel.

Les avatars du Léviathan montrent comment les apparences de dualisme dans nos récits cosmogoniques ne sont, sous la plume des auteurs inspirés, que des survivances littéraires qui ne viennent en rien déranger ou troubler la foi d'Israël en Jahvé, le Dieu unique, éternel et tout-puissant, qui a donné l'être à tout ce qui existe en dehors de lui.

Cette conclusion est d'autant plus évidente que les passages où l'on trouve des allusions à la lutte contre les dragons sont postexiliens. Ils sont d'un temps où la création de toutes choses par Jahvé avait été hautement affirmée dans les prédications de Jérémie et du Deutéro-Isaïe.

Dans ses descriptions cosmogoniques, la Bible est restée longtemps tributaire des modes d'expression de l'Ancien Orient. Elle s'en dégagera lentement et progressivement, poussée par la prise de conscience toujours plus nette et par le souci de placer en un relief toujours plus accusé la transcendance du monothéisme.

Il existe, au Livre des *Proverbes,* VIII, 22-26, un texte qui est un excellent témoin de cette tentative de dégagement. On y rencontre bien encore quelques éléments traditionnels des cosmogonies antiques, mais on y trouve en même temps, affirmé avec toute la clarté désirable, tout d'abord qu'il fut un temps où seul Jahvé Dieu existait, ensuite que tout ce qui est en dehors de Dieu a reçu l'être de sa toute-puissance. Ce texte se présente comme le discours que prononce la Sagesse divine personnifiée :

> Jahvé m'a donné l'être au début de ses voies,
> avant ses œuvres, aux temps anciens.
> Avant les siècles j'ai été fondée,
> à l'origine, avant que la terre existât.
> Il n'y avait point d'océans quand je suis née,
> point de sources d'eaux abondantes.
> Avant que les montagnes fussent fondées,
> avant les collines je suis née,
> Avant qu'il eût fait la terre et les champs
> et les premiers grains de poussière du globe [42].

Ecrit vers le quatrième ou troisième siècle avant Jésus-Christ [43], ce

42. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible,* p. 221. — Au verset 24, nous adoptons comme traduction de « tehomôth » (pluriel de « tehôm ») le terme « océans » plutôt que celui d'« abîmes ».

43. Les auteurs s'accordent à reconnaître que les neuf premiers chapitres constituent la partie la plus récente du livre des Proverbes, lequel aurait été terminé

texte affirme explicitement ce qui constituait, à n'en pas douter, la foi du Sacerdotal : il fut un temps où Dieu seul existait. En ce temps-là, on ne voyait ni les premiers éléments de la terre, ni l'amas des eaux primitives, rien en un mot de ce que le Sacerdotal décrit comme le chaos originel. Et ce chaos n'était pas, parce que Dieu n'en avait encore rien créé. On ne peut souhaiter un argument plus décisif pour établir, s'il en était encore besoin, que la première page de la Genèse enseigne que toutes choses, sans aucune exception, ont été faites par Dieu.

Parvenu à cette conclusion, il faut reconnaître que la tâche entreprise par le Sacerdotal était ardue. Elle consistait à exprimer la foi transcendante du peuple élu en son Dieu créateur, en utilisant, dans une large mesure, les formes littéraires des cosmogonies orientales. C'était mettre du vin nouveau dans de vieilles outres. Aussi notre auteur n'a-t-il pas toujours réussi à se débarrasser d'une imagerie que sa foi religieuse avait manifestement dépassée.

Son intention était de décrire la création comme produite par la seule parole divine, comme tirée du néant. Telle est la signification qu'il attribuait au célèbre verbe « bara [44] » : ce terme dans sa pensée désignait l'acte de créer comme une opération merveilleuse, réservée à Dieu seul. Il reste cependant que, dans la rédaction de son chapitre, la parole divine semble être pour le moins autant occupée à introduire l'ordre qu'à appeler à l'existence.

Cette difficulté n'est pas sans analogie avec celle qu'éprouvèrent, aux origines du christianisme, les hagiographes du Nouveau Testament, quand ils durent exprimer, au moyen d'un matériel linguistique qui n'était pas encore assoupli pour cette tâche, des mystères tels que ceux de la Trinité et de l'Incarnation. Il faudra arriver aux Conciles de Nicée (325), d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451) pour couler dans des formules définitives la foi traditionnelle de l'Eglise.

---

probablement vers le V[e] siècle pour Duesberg et Auvray (Bible de Jérusalem). — Pour Adolphe Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, Paris, 1950, p. 664, les chapitres I-IX paraissent être de l'époque de la domination grecque en Asie, après 332 et avant le Siracide (vers 190). — Pour Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 1948, vol. II, p. 172, le livre actuel des Proverbes ne peut pas être antérieur au III[e] siècle avant J.-C.

44. Le verbe « bara » est utilisé 48 fois dans l'Ancien Testament. On le rencontre 20 fois dans le Deutéro-Isaïe; il vient 11 fois dans la Genèse, mais uniquement dans les chapitres que la critique assigne au Sacerdotal. Il est employé 6 fois dans quelques psaumes et 3 fois dans Ezéchiel. L'usage de ce terme semble donc être surtout exilien et postexilien. — Dans les 48 textes où apparaît le verbe « bara », le sujet est toujours Dieu. Il semble bien que l'usage de la langue ait réservé ce verbe pour exprimer la transcendance de l'action divine. Cette transcendance apparaît certes dans les caractères des œuvres produites : elles sont nouvelles, inouïes, merveilleuses, prodigieuses; mais elle apparaît parfois dans le mode de production : il est en effet des textes, comme *Psaume* CXLVIII, 5, où le verbe « bara » connote l'idée que Dieu produit toutes ces merveilles par sa seule parole. L'interprétation la plus naturelle dans ce dernier cas est de conclure que Dieu tire ces merveilles du néant et c'est bien là, semble-t-il, la pensée du Sacerdotal dans la première page de la Genèse.

Ce qu'il y a de vraiment précieux dans la foi d'Israël concernant le problème des origines, c'est que le peuple élu a été le premier qui ait possédé par révélation la vérité qu'on peut énoncer comme suit :

Jahvé Elohim, le Dieu qui a librement choisi Israël pour en faire son peuple de prédilection, le Dieu unique, éternel, tout-puissant, infiniment bon et miséricordieux, est celui qui a donné l'être à tout ce qui existe en dehors de lui. C'est lui qui par sa parole, par une manifestation libre et spontanée de sa volonté, a tiré du néant l'univers tout entier, le ciel, la terre et tous les êtres qui s'y meuvent.

Cette profession de foi s'est révélée d'une importance capitale, non seulement pour la vie religieuse d'Israël, mais aussi pour la vie chrétienne. Disons mieux : pour la civilisation chrétienne.

A partir du jour où cette foi s'est implantée profondément dans l'esprit et le cœur de l'homme, il n'a plus été possible de concevoir la création autrement que comme l'œuvre bonne d'un Dieu bon.

Telle est la conception du Sacerdotal, quand il termine la description de chaque journée du Divin Ouvrier par cette parole : « Et Dieu vit que cela était bon ». Et au sixième jour, quand « le ciel et la terre furent achevés ainsi que toute leur armée », alors, dit notre hagiographe, « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : c'était très bon ».

Dans cette perspective de la foi, il devient impossible de concevoir le monde comme une puissance mauvaise, comme une force ennemie de l'homme. Le mal ne peut pas se trouver dans la nature des choses, qui ont été créées bonnes, mais uniquement dans la volonté libre et dépravée de l'homme.

Il devient également impossible pour le croyant de s'arrêter à l'idée d'une fatalité tragique qui présiderait à la destinée de l'homme et de l'univers. Il sera plutôt amené à envisager la souffrance humaine dans sa relation avec le péché. On remarquera que c'est cette conception qui apparaît dans l'histoire du Paradis terrestre.

La conception biblique de la création rend impossible — nous l'avons vu plus haut — toute forme de dualisme, mais aussi de démonisme. Dans la théologie juive comme dans la foi chrétienne, les démons ne pourront être que des esprits créés bons, mais déchus et devenus mauvais par leur faute.

En affirmant l'identité entre le Dieu sauveur d'Israël et le Dieu créateur de l'univers, l'Ancien Testament est parvenu à une conception de Dieu, de l'homme et du monde d'où se dégagent pour l'esprit une lumineuse clarté, pour l'âme une paix reposante, pour le cœur une chaleur bienfaisante. Cette conception atteint à une élévation que l'on chercherait en vain en dehors de la Bible.

La prédication du Deutéro-Isaïe, dont nous allons parler, tire sa puissance et sa beauté de l'union des deux vérités qu'on vient de rappeler : le Dieu sauveur d'Israël est le Dieu créateur de toutes choses; il est le Dieu sauveur de tous les peuples.

C'est sur le même fondement, approfondi et élargi par le mystère de l'Incarnation, que la foi chrétienne fait reposer sa conception du monde et de l'histoire de l'humanité.

La théologie de la création élaborée dans le récit du Sacerdotal a été utilisée en Israël comme un nouveau moyen de célébrer la gloire de l'Eternel, ainsi qu'on le constate dans les prophètes, en particulier dans Jérémie et dans le Deutéro-Isaïe.

Le fondement de la théologie de Jérémie reste sa foi en l'élection : Jahvé a librement choisi Israël pour son peuple, il l'a fait monter de la terre d'Egypte, l'a dirigé dans le désert et l'a mené à un paradis pour en manger les fruits exquis [45]. Mais ce Jahvé est aussi le créateur et seigneur souverain, présent partout au ciel et sur terre ; il gouverne tous les éléments du monde, les astres, les animaux, les hommes. Les dieux des nations ne sont que vanité et néant.

On ne s'étonnera pas de ce que Jérémie ne fasse ses affirmations concernant le Dieu créateur que pour autant qu'elles ont une relation avec ce qui intéresse son peuple [46]. Pour le prophète d'Anathoth, le Dieu créateur reste le Dieu sauveur d'Israël.

Si Jahvé affirme : « C'est moi qui ai fait la terre avec les hommes et les bêtes qui sont sur la terre, en déployant la grande puissance de mon bras », c'est pour ajouter qu'il donne tout cela à qui il veut, par exemple à Nabuchodonosor, roi de Babylone [47].

S'il déclare qu'il remplit de sa présence le ciel et la terre, c'est pour avertir que personne ne peut échapper à ses regards :

> Ne suis-je un Dieu que de près? dit Jahvé;
> de loin ne suis-je plus un Dieu?
> Un homme pourrait se cacher,
> et moi je ne le verrais plus? dit Jahvé.
> N'est-il pas vrai que le ciel et la terre,
> je les remplis? dit Jahvé (XXIII, 23-24).

Pour rappeler à son peuple qu'il doit craindre son Dieu et garder le souvenir de ses bienfaits, Jahvé s'exprime en ces termes :

> Ne me craindrez-vous pas, dit Jahvé,
> ne tremblerez-vous pas devant moi?
> J'ai mis le sable comme borne à la mer,
> borne éternelle, infranchissable;
> Ses flots s'agitent et restent impuissants;
> ils mugissent sans pouvoir la franchir (V, 22).

---

45. Jérémie, II, 6-7.

46. Cfr Wilhelm Rudolph, *Jeremia,* Handbuch zum Alten Testament, 1947, p. X : « Die Theologie Jeremias », qui cite G. von Rad, *Das theol. Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1936, p. 138 et suiv.

47. Jérémie, XXVII, 5-6. — Les extraits de Jérémie sont cités d'après la traduction du P. Albert Condamin, *Le Livre de Jérémie,* 3e édition corrigée, 1936.

Et il invite son peuple à dire :

Craignons donc Jahvé, notre Dieu,
qui nous donne l'ondée, les premières pluies
et les dernières en leur temps;
Et les semaines fixées pour la moisson,
il nous les garde aussi (V, 24).

Et voici que, malheureux et repentant, le peuple crie vers Jahvé :

Ne nous rejette pas à cause de ton nom;
n'avilis pas le trône de ta gloire,
ne brise pas ton alliance avec nous.
Des dieux vains des nations en est-il qui donnent la pluie?
ou les cieux versent-ils d'eux-mêmes l'ondée?
N'est-ce point toi, en qui nous espérons,
car c'est toi qui fais tout cela? (XIV, 21-22).

Loin que Dieu songe à rompre son alliance avec Israël, il en appelle à la stabilité des œuvres par lui accomplies en créant l'univers; cette stabilité garantit la fidélité de Jahvé envers son peuple :

Ainsi parle Jahvé,
qui a établi le soleil pour lumière du jour,
la lune et les étoiles pour lumière de la nuit;
Qui soulève la mer et fait mugir ses flots;
Jahvé des armées, c'est son nom;
Si ces lois viennent à fléchir
devant moi, déclare Jahvé,
Alors aussi la race d'Israël cessera
d'être nation devant moi pour toujours (XXXI, 35-36) [48].

Plus encore que Jérémie, c'est le Deutéro-Isaïe qui a magnifié dans sa prédication le Dieu Créateur.

Nombreux sont aujourd'hui les exégètes catholiques qui admettent comme probable [49] que les chapitres XL à LV du livre d'Isaïe sont l'œuvre d'un prophète anonyme qui a exercé son ministère parmi les Juifs déportés à Babylone, vers les années 540 avant notre ère. On appelle cet auteur, à défaut de mieux, le « Deutéro-Isaïe » et l'on a intitulé son œuvre : « Le livre de la Consolation d'Israël ».

Au milieu des doutes, du désespoir même que provoquait chez les exilés une situation qui, après une longue attente de quarante ans, toujours déçue, toujours vaine, apparaissait de plus en plus sans issue et sans remède, ce prophète annonçait une chose étonnante, inouïe,

48. Au sujet de Jérémie, XXXI, 35-37, cfr la note de Condamin, p. 231-232.

49. Il est superflu, pensons-nous, de noter que les auteurs qui tiennent cette opinion ne le font que pour autant qu'elle « exprime en clair ce que la Commission biblique avait presque laissé sous-entendu » dans le décret concernant le livre d'Isaïe, en date du 29 juin 1908. Voir *Nouvelle Revue Théologique*, 1938, p. 797-798 et p. 805. — Ou encore : J. Coppens, *L'histoire critique de l'Ancien Testament*, 1938, p. 113-114 et p. 122.

un merveilleux changement. Le peuple de Jahvé avait été durement puni, mais voici que sa dette lui est pardonnée, une grande consolation lui est apportée. Dieu va intervenir puissamment pour délivrer son peuple prisonnier. Les exilés vont retourner à Jérusalem. Le prophète annonce un message nouveau [50], qu'on n'a jamais entendu, ni attendu. C'est Jahvé lui-même, Dieu souverain et majestueux, plein de puissance dans ses manifestations, qui s'avance pour libérer son peuple choisi et le reconduire dans la sainte Sion [51].

Cette grande intervention historique de Dieu en faveur de son peuple est un « second Exode ». Le premier avait été celui d'Egypte vers la Terre Promise. Celui-ci sera l'Exode de Babylone vers Jérusalem. Ce second Exode ne se déroulera pas, comme celui d'Egypte, « avec précipitation et en fuyant [52] » par des chemins âprement disputés, mais la route vers Jérusalem sera comme la Voie des Processions à Babylone : elle aura des dimensions magnifiques ; elle sera « le chemin de Jahvé », « une route pour notre Dieu [53] ». Là s'avancera le cortège des exilés retournant dans la patrie sous la conduite de Jahvé qui marchera devant eux [54].

Cette marche de Jahvé est une épiphanie royale du Dieu d'Israël sous les yeux de toute chair [55]. Devant cette manifestation divine, la nature entière tressaille à l'unisson de la communauté délivrée qui suit son Dieu en chantant un « cantique nouveau » et en acclamant le maître du monde et le créateur de l'univers. La justice de Jahvé, l'ordre nouveau qu'il va établir, s'approche à grands pas, pénètre dans l'histoire avec une force non pareille et commence quelque chose de neuf. On est arrivé à la phase décisive de l'histoire de Jahvé avec son peuple et avec le monde entier [56].

On imagine sans peine l'émotion ressentie par le prophète qui fut chargé par Dieu d'apporter aux exilés ce message de consolation. On comprend la foi ardente, l'enthousiasme vibrant avec lesquels il invite la création entière à témoigner en faveur de la majesté de Jahvé Elohim, le sauveur d'Israël, le souverain maître de l'univers.

A la suite du Sacerdotal et du prophète Jérémie, le Deutéro-Isaïe a compris et fait comprendre à ses auditeurs la valeur d'une pensée qui s'élargit aux dimensions du monde, le prix d'une foi religieuse qui

50. Isaïe, XLII, 9 ; XLIII, 19 ; XLVIII, 6.
51. Isaïe, XL, 10-11 ; LII, 7-8.
52. Isaïe, LII, 12.
53. Isaïe, XL, 3.
54. Isaïe, LII, 12.
55. Isaïe, XL, 5 ; LII, 10.
56. Pour l'interprétation du « Livre de la Consolation d'Israël », cfr le chapitre suggestif de Hans-Joachim Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Beiträge zur historischen Theologie, 13, Tubingue, 1951, p. 99-109 (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 428). — Pour la question du « second Exode », cfr Fischer, *Das Problem des neuen Exodus in Jes. 40-55*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1929.

croit non seulement que Dieu dirige l'histoire de l'humanité et tout ce qui arrive sur terre parmi les enfants des hommes, mais encore qu'il est celui qui a produit de rien le monde entier, le soumet à sa volonté et assigne au soleil, à la lune et aux étoiles une route qu'ils suivent irréprochablement.

C'est Jahvé seul, affirme le Deutéro-Isaïe [57], qui a produit le monde, car, sinon lui :

> Qui a mesuré les eaux de la mer [58] dans le creux de la main,
> déterminé à l'aune les dimensions du ciel;
> Jaugé au boisseau la poussière de la terre,
> pesé les montagnes à la bascule
> et les collines à la balance? (Isaïe, XL, 12).

C'est Jahvé, et lui seul, qui a créé les astres et dirige leur cours. Dieu lui-même le rappelle à son peuple :

> A qui donc me comparez-vous qui soit mon égal?
> dit le Saint [59] :
> Levez les yeux là-haut et regardez :
> qui a créé ces astres [60]?
> Celui qui fait marcher leur armée bien comptée,
> et qui les appelle tous par leur nom.
> Par son immense force et sa grande puissance
> pas un ne fait défaut (Isaïe, XL, 25-26).

C'est Jahvé, le rédempteur d'Israël, qui est aussi celui que la nature entière chante comme son créateur :

> Cieux, chantez, c'est l'œuvre de Jahvé;
> retentissez, profondeurs de la terre.
> Montagnes, tressaillez de joie;

---

57. Les passages d'Isaïe sont cités selon la traduction du P. Albert Condamin, *Le livre d'Isaïe,* 1905.

58. Pour la lecture « mê jâm » au lieu de « majim », cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 292 : cette lecture, suggérée par le manuscrit d'Isaïe retrouvé dans la grotte de Qumrân, restitue en Isaïe, XL, 12 l'énumération des diverses régions de l'univers créé par Jahvé : la mer, le ciel et la terre. Il faut toutefois reconnaître que la lecture « mê jâm » est discutable : tout d'abord, on attendrait « mê haj-jâm », comme dans Amos, V, 8, mais surtout il reste possible que le copiste du manuscrit de Qumrân ait écrit « majjim » (avec un double jod).

59. Appeler Jahvé un Dieu saint, c'est exprimer qu'il est élevé au-dessus de tout ce qui est en dehors de lui, et qu'il occupe une place unique au-dessus de tout ce qui est créé. La sainteté de Jahvé n'est pas un simple attribut (comme celui de « perfection morale »), mais l'expression de son essence même, identique au fond avec la notion d'être divin. Au sujet de cette appellation « le Saint », Auvray et Steinmann, dans leur traduction d'Isaïe (Bible de Jérusalem, 1951), notent ce qui suit : « L'auteur du livre de la Consolation emprunte au premier Isaïe ce nom qui lui paraît une définition exacte de la personne divine. Il est possible qu'entre les deux prophètes ait été publiée la loi de Sainteté (*Lévitique,* XVII-XXVII) » (p. 155, note c.).

60. Condamin : « Qui *les* a créés? » Avec Auvray et Steinmann, nous explicitons l'antécédent du pronom « Mi-bara êlleh? », en traduisant : « Qui a créé ces astres? »

chantez, vous tous, arbres de la forêt;
Car Jahvé a racheté Jacob,
il a manifesté sa gloire en Israël.
Ainsi parle Jahvé, ton rédempteur,
qui t'a formé dès le sein maternel;
Moi je suis Jahvé qui fais toutes choses;
je déploie les cieux, moi tout seul;
j'affermis la terre, et qui est avec moi? (Isaïe, XLIV, 23-24).

C'est Jahvé, le Dieu unique, qui est à la fois le Dieu créateur et l'auteur du salut :

C'est moi, Jahvé, et personne autre,
hors moi il n'est point de Dieu.
Je t'ai ceint [61] sans que tu m'aies connu,
afin qu'on sache du Levant au Couchant
qu'il n'y a rien hors moi.
C'est moi, Jahvé, et personne autre.
Je forme la lumière et je crée les ténèbres;
Je fais la paix et je crée le malheur :
c'est moi, Jahvé, qui fais tout cela.
Que les cieux, d'en haut, répandent en rosée,
que les nuages répandent en pluie la justice [62].
Que la terre s'entr'ouvre pour le fruit du salut;
qu'elle fasse aussi germer la justice.
C'est moi Jahvé qui crée cela (Isaïe, XLV, 5-8).

C'est Jahvé qui a créé la terre, non pour qu'elle soit un désert, mais pour qu'elle serve d'habitation aux hommes :

Oui, ainsi parle Jahvé,
lui qui a créé les cieux,
Le Dieu qui a formé la terre,
lui qui l'a faite et affermie;
Il ne l'a pas créée pour être un désert,
il l'a formée pour qu'on l'habite (Isaïe, XLV, 18).

Quand notre auteur déclare que Dieu n'a pas créé la terre pour être un « *tohu* » (un désert), il n'est pas impossible qu'il y ait dans ces paroles une correction apportée à l'idée du « *tohu-wa-bohu* » qui se lisait au second verset de la Genèse.

On peut en dire autant d'un autre passage où le Deutéro-Isaïe affirme que Jahvé est un Dieu éternel qui ne connaît pas la fatigue :

Ne sais-tu pas, n'as-tu pas appris
que Jahvé est un Dieu éternel,

61. Ces paroles s'adressent à Cyrus : dans sa souveraine liberté, Jahvé a choisi ce roi des Perses comme instrument, dans l'œuvre à réaliser pour accomplir ses desseins, de même qu'il avait pris autrefois Téglatphalasar, Sennachérib, Nabuchodonosor.

62. Auvray et Steinmann traduisent : « Cieux, répandez comme une rosée la victoire et que les nuages la fassent pleuvoir » : cfr la note de Condamin sur Isaïe, XLI, 2.

Qui crée les régions extrêmes de la terre,
qui ne se fatigue ni ne s'épuise,
dont la sagesse est insondable? (Isaïe, XL, 28).

On dirait qu'il y a dans ce verset comme une protestation discrète contre l'idée du repos pris par Jahvé, après son travail créateur, selon la narration sacerdotale et selon certains textes de l'Exode relatifs à l'origine du sabbat [63].

Voici un dernier extrait qui met en relief l'éternité du Créateur :

Je suis, moi, le premier,
et je suis aussi le dernier.
C'est ma main qui a fondé la terre;
ma droite a déployé les cieux.
C'est moi qui les appelle,
et les voilà présents (Isaïe, XLVIII, 12-13).

Point n'est besoin de souligner le caractère émouvant de la prédication du Deutéro-Isaïe, non plus que la richesse doctrinale de ses affirmations relatives à la création.

Les prophètes d'Israël avaient toujours eu conscience que Dieu agissait dans la nature et dans l'histoire. Mieux que ses devanciers, l'auteur du Livre de la Consolation a exprimé, dans sa totalité et son unité, le mystère de l'activité divine : c'est parce que Jahvé est le créateur de toutes choses qu'il agit continuellement dans la nature, conduit l'histoire du peuple élu et celle de l'humanité, comme il dirige la vie de chaque mortel.

Le Deutéro-Isaïe est parvenu à la foi en une volonté créatrice unique, laquelle manifeste sa toute-puissance dans les merveilles insondables d'un univers surgissant du néant, se répandant à travers l'espace, se déroulant au flux du temps, mais partout et à tout instant obéissant à cette volonté souveraine qui atteint son œuvre d'une extrémité à l'autre avec une force prodigieuse, la tient tout entière en sa main et la gouverne selon son éternel dessein.

On a dit que le développement de la doctrine de la création dans la Bible avait consisté à glisser d'un point de vue anthropocentrique vers une conception cosmique [64].

A vrai dire, si l'homme est en tête des préoccupations du vieux Jahviste, il apparaît dans le récit du Sacerdotal comme le couronnement de l'œuvre des six jours.

Il serait plus exact de dire que la conception de la création dans l'Ancien Testament est, comme toute la Bible, théocentrique. La grande et suprême réalité toujours présente à la pensée des hagiographes

63. Cfr *Exode*, XX, 11; XXXI, 17.
64. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1935, Teil II, Gott und Welt, p. 79.

et en fonction de laquelle ils conçoivent tout le reste, c'est la pensée de Dieu. Notre époque aurait grand besoin d'un contact assidu et respectueux avec la Bible pour y retrouver ce sens de Dieu, que l'homme moderne a beaucoup trop perdu.

A partir de cette vision d'une foi religieuse profonde qui place Dieu au centre de toutes choses, le monde et l'homme sont vus, certes, dans leurs relations entre eux, mais ils sont vus surtout dans leur entière dépendance vis-à-vis de Dieu, qui est l'Unique, le Saint, l'infiniment Transcendant, de qui tout vient et à qui tout retourne.

Quant à l'homme, il occupe toujours, à travers le développement de la théologie de la création, un rang d'honneur. Nous avons vu la place de choix que le vieux Jahviste réservait à la femme et à l'homme. Dans le Sacerdotal, nous trouvons l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu et recevant la domination sur le reste de la création.

Citons encore le *Psaume* VIII, qui, tout en célébrant la gloire du Créateur qui resplendit dans les cieux, s'étonne que le Dieu de toute majesté daigne se pencher vers l'homme, chétive créature, et en faire le roi de la création :

> Jahvé, notre maître, combien magnifique
> est ton nom sur la terre.
> Lorsque je vois tes cieux, l'œuvre de tes doigts,
> la lune et les étoiles que tu as fixées,
> Qu'est-ce que l'homme, pour que tu penses à lui,
> le fils de l'homme, pour que tu t'en occupes?
> Tu l'as placé un peu au-dessous des anges,
> de gloire et d'honneur tu l'as couronné.
> Tu l'as établi maître de l'œuvre de tes mains,
> tu as mis toutes choses à ses pieds [65].

Parvenue au degré de développement où nous l'avons admirée dans le Deutéro-Isaïe, la foi en la création ne pouvait manquer d'être une source de lumière et de force spirituelles pour Israël. Elle était de nature à favoriser un approfondissement de sa doctrine religieuse.

C'est ce que l'on constate clairement à une époque grave dans l'histoire du peuple élu, au temps de la persécution d'Antiochus Epiphane. Tandis que dans leur engouement pour la nouveauté, certains Juifs, partisans de l'hellénisation, renonçaient à l'Alliance pour s'associer aux Gentils et se vendaient pour faire le mal [66], les persécuteurs se trouvèrent en présence d'âmes résolues à payer de leur vie leur fidélité à la Loi.

---

65. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible*, p. 127. — Le traducteur était conscient de la difficulté que présente au verset 6 le terme hébreu « elohim » qu'il a traduit par « anges ». Dans la Bible de Jérusalem, Tournay et Schwab traduisent : « A peine l'as-tu fait moindre qu'un dieu » et annotent : « L'auteur pense aux êtres mystérieux formant la cour céleste de Yahvé (cfr *Ps.* XXIX, 1), appelés «anges » dans le grec et la Vulgate » (*Les Psaumes*, p. 87).

66. *I Macchabées*, I, 11-16.

La mère des Macchabées était une Juive de cette trempe et l'exhortation qu'elle adressa à ses sept fils pour les encourager à accepter le martyre est une page qui reste gravée dans les mémoires :

« Je ne sais, disait à ses fils cette femme héroïque, comment vous avez apparu dans mon sein; ce n'est pas moi non plus qui vous ai fait don de la respiration et de la vie. Quant aux éléments dont chacun de vous est formé, ce n'est point moi qui les ai organisés. A coup sûr, le Créateur de l'univers, qui a modelé l'homme et l'a fait naître, qui a trouvé le moyen d'amener toutes choses à l'existence, celui-là, dans sa miséricorde, vous rendra la respiration et la vie, comme maintenant vous les sacrifiez pour obéir à ses lois » (*II Macchabées*, VII, 22-23).

Et après qu'elle avait vu marcher au supplice six de ses enfants, elle disait au septième, son dernier-né : « Mon fils, aie pitié de moi; je t'ai porté neuf mois dans mon sein, je t'ai allaité trois ans, je t'ai nourri et amené à l'âge où tu es; je te le demande, mon enfant, lève les yeux vers le ciel et regarde la terre; contemple tous les êtres qui s'y trouvent et sache que c'est du néant que Dieu les a tirés; et la race des hommes est faite de la même manière. Ne crains pas ce bourreau, mais montre-toi digne de tes frères; accepte la mort, afin que je te retrouve avec eux à l'heure de la miséricorde » (*II Macchabées*, VII, 27-29).

Et comme l'avaient fait les six aînés, le plus jeune fils mourut courageusement, offrant sa vie pour obtenir de Dieu grâce et pardon en faveur de son peuple.

Dans la page que nous venons de relire, nous trouvons pour la première fois sous la plume d'un auteur inspiré la formule exprimant une vérité qui était dans la foi d'Israël, mais qui attendait d'être coulée dans une forme définitive : « *Dieu a fait de rien* le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent ».

« *Faire de rien* [67] », telle est la définition la plus habituelle de l'action de créer. C'est celle qu'adoptera, en 1215, le Quatrième Concile de Latran [68], dans un texte qui sera repris à la lettre par le Concile du Vatican, en 1870 [69].

Remarquons que la mère des Macchabées unit, dans son exhorta-

67. A en juger non seulement par le grec, mais aussi par les versions latines, la tradition manuscrite semble hésiter entre οὐκ ἐξ ὄντων et ἐξ οὐκ ὄντων. La première leçon (οὐκ ἐξ ὄντων) nie plus catégoriquement la préexistence d'une matière quelconque que la seconde (ἐξ οὐκ ὄντων), formule qui ne rejette pas nécessairement la notion d'une matière préalable. C'est cette seconde formule que l'on trouve dans Arius pour affirmer que le Logos est une créature : ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, dans Thalie et ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν, dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie. L'ancienne version latine, conservée par la Vulgate « quia *ex nihilo* fecit illa Deus » traduit l'une et l'autre formule (cfr A b e l, *Les livres des Maccabées*, 1949, p. 378, note 28). La différence apparaît dans les deux traductions latines : « non ex his quae erant » et « ex his quae non erant ».

68. D e n z i n g e r - B a n n w a r t, *Enchiridion*, n° 428.

69. D e n z i n g e r - B a n n w a r t, *Enchiridion*, n° 1783 et n° 1805.

tion, l'idée du Dieu créateur et celle du Dieu sauveur, à la miséricorde duquel elle se confie avec ses enfants.

Notons encore que la foi en la création est invoquée en faveur de la foi en la résurrection [70] : celui qui a été capable de tirer du néant le ciel, la terre et le genre humain tout entier est également capable de rendre la vie à ceux qui l'auront généreusement offerte pour rester fidèles à la Loi divine.

Signalons enfin que le plus jeune des martyrs accepte la mort pour que Dieu pardonne à son peuple. Il exprime ainsi avec une parfaite netteté sa foi en la valeur de la souffrance offerte en expiation pour son prochain [71].

Il n'est pas difficile de comprendre et de partager l'enthousiasme avec lequel des Pères de l'Eglise comme saint Ambroise, saint Augustin, saint Cyprien, Origène, saint Jean Chrysostome, ont fait l'éloge de ces premiers martyrs juifs [72].

La foi qui les animait avait reçu des développements qui la rapprochaient de ce qui serait un jour la foi chrétienne. Le temps n'était plus loin où le Christ Notre-Seigneur allait apporter aux hommes la pleine révélation de la vraie vie entrevue et espérée par les saints martyrs.

La doctrine de l'Ancien Testament prend à nos yeux de chrétiens toute sa valeur en raison de l'approbation que lui a donnée Notre-Seigneur Jésus-Christ. Dans le Discours sur la Montagne, il a déclaré qu'il n'était pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les parfaire [73]. Il a confirmé les enseignements durables que contenaient les livres de l'Ancienne Alliance et il a conduit à son plein épanouissement la révélation de Dieu, laquelle, sur des points essentiels, n'était encore chez les Hébreux et les Juifs qu'à un stade inchoatif et imparfait.

Les livres du Nouveau Testament nous parlent surtout de Dieu, en tant qu'il est, d'une manière unique et exclusive, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais on y constate que les influences venues à la fois du judaïsme et de l'enseignement de Jésus maintiennent en éveil et développent la doctrine relative au Dieu Créateur.

Nous ne citerons pas tous les textes qui s'y rapportent. Signalons

---

70. La foi en la résurrection n'avait pas et ne pouvait pas encore avoir à l'époque des Macchabées la clarté et la fermeté que seule lui conférera la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

71. Cfr Grandclaudon, *Les livres des Macchabées,* dans la *Sainte Bible* de Pirot et Clamer, tome VIII, 2e Partie, 1951, p. 191, note 37-38.

72. Cfr Abel, *Les livres des Maccabées,* 1949, p. 381-384; Excursus VI : les sept frères Maccabées dans la tradition.

73. Matthieu, V, 17. — Cfr la remarque de Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament,* 1949, p. 11, note 1, concernant la signification de πληρῶσαι dans Matth., V, 17 : l'auteur estime que la meilleure illustration du sens de ce terme par la langue de l'Ancien Testament se trouve dans *I Rois,* I, 14, où Nathan dit à Bethsabée : « Je confirmerai tes paroles ». Ici aussi les Septante utilisent le verbe πληροῦν : « πληρώσω τοὺς λόγους σου ».

seulement une formule qui est propre à la langue néo-testamentaire : on la trouve dans les évangiles de Matthieu, de Luc et de Jean, dans des épîtres de Paul et de Pierre et dans l'Apocalypse [74]. C'est l'expression « καταβολὴ κόσμου » qui signifie « la fondation de l'univers », ce que la Vulgate latine traduit ordinairement par « constitutio mundi », ce que l'on pourrait rendre encore par « la création du monde ».

La langue grecque se sert du terme « καταβολή » pour désigner la construction d'un édifice [75]. En attribuant à Dieu la « καταβολὴ κόσμου », les hagiographes du Nouveau Testament conçoivent le Créateur comme le grand et puissant Architecte qui a fait surgir depuis ses fondements le palais de l'univers. Le livre de Job imaginait déjà la création en s'inspirant des rites de fondation des temples, tels qu'ils se pratiquaient dans l'Ancien Orient, en particulier en Egypte [76].

L'expression « καταβολὴ κόσμου » est utilisée de deux manières, également stéréotypées, pour distinguer ce qui suit la création du monde de ce qui la précède.

Il y a ce qui existe « *avant la création du monde* » : c'est la divine éternité où l'on trouve le Fils aimé par le Père, avant que le monde fût [77]. Et il y a ce qui est arrivé « *depuis la création du monde* » : c'est, par exemple, l'effusion du sang des prophètes, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, qui trouva la mort entre l'autel et le sanctuaire [78].

Ces deux locutions, d'usage courant, montrent que les hagiographes du Nouveau Testament concevaient un temps où le monde n'existait pas encore. Ils tenaient donc que le monde avait eu un commencement.

A l'idée de la « fondation de l'univers », s'opposait chez eux celle de la « consommation des siècles [79] ». Le ciel et la terre ne sont que créés par Dieu. De même que notre monde actuel a eu un commencement, ainsi prendra-t-il fin, quand Dieu le voudra.

Dans la *seconde Epître de saint Pierre,* III, 1-16, on trouve cette idée développée d'une manière originale. L'auteur conçoit trois périodes dans l'histoire du monde créé. Selon le récit du Sacerdotal dans la Genèse, un premier monde a été tiré des eaux, mais, dans la catas-

---

74. Matth., XIII, 35; XXV, 34 — Luc, XI, 50 — Joa., XVII, 24 — *Eph.,* I, 4 — *Heb.,* IV, 3; IX, 26 — I Pet., I, 20 — *Apoc.,* XIII, 8; XVII, 8.

75. Cfr *II Macchabées,* II, 29 : « l'architecte d'une maison neuve doit s'occuper de toute la structure (καταβολή) ».

76. Cfr *Job,* XXXVIII, 4-7, description à comparer avec les rites de fondation des temples en Egypte : voir A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* dans *Annales du Musée Guimet,* tome XV, Paris, 1902, Chapitre IV : Le roi constructeur des temples, p. 115-145.

77. Cfr Joa., XVII, 5 et 24.

78. Cfr Luc, XI, 50.

79. L'expression συντέλεια τοῦ αἰῶνος se rencontre dans Matthieu, XIII, 39, 40, 49; XXIV, 3; XXVIII, 20. — Dans *Heb.,* IX, 26, on a συντέλεια τῶν αἰώνων.

trophe du déluge, il a péri par les eaux. Nous vivons maintenant dans le monde de la seconde période, lequel est destiné à périr dans une conflagration générale. Dieu fera ensuite pour ses élus de nouveaux cieux et une nouvelle terre et ce sera le stade définitif et éternel dont l'avènement sera marqué par la Parousie du Seigneur [80].

Cette attente de l'état définitif est aussi noté par saint Paul, dans un passage de son *Epître aux Romains,* VIII, 19-22. Selon l'Apôtre, il existe au sein de la création entière, en nous et dans tous les êtres qui nous entourent, pris comme un tout, une vive attente qui a pour objet la révélation des fils de Dieu. Cette attente n'est pas vaine, dit saint Paul, car elle exprime une espérance qui a été donnée à la création. Aussi toutes les peines qu'elle endure et qui la font gémir ne sont que le prélude d'une nouvelle création [81].

C'est cette nouvelle création qu'entrevoyait aussi l'Auteur de l'Apocalypse : « Et je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre, car le premier ciel et la première terre avaient disparu et il n'y avait plus de mer [82]. Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, une Jérusalem nouvelle, vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son époux. Et j'entendis une voix forte qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur; car les premières choses ont disparu » (*Apoc.,* XXI, 1-4).

Au centre de cette conception chrétienne de la création première, à l'origine des temps, et de la création nouvelle, à la fin des siècles, se trouve le Verbe éternel, Jésus-Christ Notre-Seigneur, le Rédempteur du monde.

Dans le Prologue du Quatrième Evangile, le Christ apparaît comme le Logos, le Verbe, la Parole de Dieu. Il est celui par qui Dieu a créé l'univers : « Tout par lui a été fait, dit saint Jean, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait ».

Quant à la nouvelle création annoncée par saint Pierre, saint Paul

---

80. Pour l'interprétation de cette péricope, cfr Joseph Chaine, *Les épîtres catholiques,* Paris, 1939, p. 80-95. — Voir aussi J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après II Pet.,* dans *Revue Biblique,* 1937, p. 207-216. — L'auteur fait remarquer très judicieusement que la conflagration dont il est question dans notre texte n'est qu'une manière contingente de représenter la fin du monde; au même titre que l'origine du monde par l'eau, elle est le vêtement de l'enseignement dogmatique.

royauté pharaonique, dans *Annales du Musée Guimet,* tome XV, Paris, 1902, *Revue Biblique,* 1952, p. 337-354.

81. Cfr A. Viard, O.P., *Expectatio creaturae (Rom., VIII, 19-22),* dans *Revue Biblique,* 1952, p. 337-354.

82. La conception d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre se rencontre déjà dans Isaïe, LXV, 17; LXVI, 22. — La disparition de la mer dans le monde nouveau se comprend, si l'on se rappelle le caractère hostile de cet élément dans les cosmogonies populaires. Cfr autres considérations dans Swete, *The Apocalypse of St John,* Londres, 1907, p. 275-276.

et l'Apocalypse de saint Jean, ce n'est pas autre chose que l'aspect cosmologique de la Rédemption opérée par le Christ et atteignant son terme définitif et son couronnement éternel.

L'idée exprimée par ces auteurs, c'est que « le drame de l'humanité, dominé par Adam et le Christ, affecte la création tout entière. Deux mondes, deux créations s'opposent. Ou plutôt, c'est un seul et même monde qui, créé par Dieu et séparé de lui par le péché du premier homme, fait retour à Dieu par le Christ Jésus [83] ».

La position unique que Jésus occupe en face de la création nous amène à nous poser une dernière question : comment Jésus, durant sa vie mortelle, a-t-il parlé aux hommes du Dieu créateur de toutes choses ?

Pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu, son Père, est le Seigneur du ciel et de la terre. Il remplit de sa présence l'univers entier. Le ciel est son trône et la terre est l'escabeau de ses pieds : image grandiose que Jésus a reprise au livre d'Isaïe, LXVI, 1, et qui exprime magnifiquement l'omniprésence de l'Ouvrier divin dans son œuvre.

Jésus ne voit pas seulement son Père partout présent, il le voit partout et toujours agissant. En réponse aux Juifs qui lui avaient reproché de guérir, un jour de sabbat, Jésus dit : « Mon Père ne s'arrête pas d'agir et moi aussi j'agis ».

Dieu est donc présent par une action directe et ininterrompue. Aux yeux de Jésus, la création ne date pas, elle est au contraire actuelle. C'est Dieu qui nourrit les passereaux et habille les anémones des champs, qui compte les cheveux de nos têtes, qui fait luire son soleil et pleuvoir sur les bons et les méchants. On peut dire que dans toutes les choses Jésus rencontre la volonté créatrice du Père ; il ne voit pas ces choses du dehors, dans la fragilité de leur apparence, mais du dedans, dans leur rapport essentiel à la volonté de Dieu. Elles constituent pour lui une apparition sensible de cette volonté [84].

« Quand Jésus prononce cette parole : « Mon Père ne s'arrête pas d'agir », il l'entend, dit Karl Adam, dans un sens beaucoup plus profond, beaucoup plus plein que ne fait un croyant même pieux, surtout de nos jours où la mentalité générale, sous l'influence du déisme, a passablement défiguré et même supprimé l'action immédiate de Dieu dans la vie religieuse. »

« Jésus ne pense pas comme nous aux causes secondes dont Dieu se sert pour produire le devenir et l'être. Encore moins ces causes secondes, se les représente-t-il comme un ensemble organisé en un ordre

---

83. Cfr A. Viard, O.P., art. cité.

84. Les considérations sur Jésus en face de la création nous ont été suggérées par une étude (encore en manuscrit) sur la prière, que son auteur, le R. P. André Thiry, S. J., notre collègue à Saint-Albert, a bien voulu mettre à notre disposition. Nous l'en remercions fraternellement.

constant qui s'appelle la Nature et qui s'interposerait entre le Créateur et la créature, en un « cosmos » avec ses séries de causalités créées et ses lois propres. »

« Jamais Jésus n'a partagé une pareille croyance en un ordre rigide des lois de la nature. Une telle conception lui aurait paru une idole d'idées purement humaines. Ce sont les hommes, en définitive, qui ont créé et continuent à maintenir ces lois et ces systèmes, afin de pouvoir se rendre maîtres, grâce à ces lois, du mystère prodigieux, insondable, inépuisable de la réalité qui les entoure et de pouvoir s'y reposer un instant. Jésus n'avait nul besoin de pareil procédé artificiel pour manier les réalités terrestres. Son pouvoir sur les choses vient, non des hommes, mais de Dieu. »

« Jésus ne voit pas les choses déjà fixées dans leur sens et leur être pour la pensée de l'homme, il les voit sortant des mains du Créateur. Il les voit dans leur dynamisme intérieur, par lequel elles se rattachent à Dieu, dans le cours vivant de leur création, dans le mouvement créateur par lequel elles sortent de Dieu. Aussi sont-elles essentiellement et à tout instant soumises à l'appel divin. Elles ne peuvent se soustraire à lui en se mettant, si l'on peut dire, à l'abri, sous l'enveloppe et la cuirasse d'un certain ordre du monde. Simples et nues dans la main du Créateur, elles ne peuvent trouver de sécurité que dans sa volonté toute-puissante [85]. »

Nous avons terminé notre étude [86] des principales sources scripturaires concernant le Dieu créateur. Du vieux Jahviste à Jésus, nous avons entendu redire la même vérité fondamentale : tout ce qui existe en dehors de Dieu, dépend de Dieu dans son être et sa conservation. Pour la créature intelligente et libre qu'est l'homme, l'acceptation de cette vérité première est le fondement de la religion.

Il n'est que de tirer les conclusions pratiques de cette foi en la création, ainsi que l'a fait saint Ignace de Loyola dans les considérations qu'il a posées comme « Principe et Fondement » de ses célèbres Exercices Spirituels, comme aussi dans la « Contemplatio ad obtinendum amorem », qui leur sert de conclusion et de couronnement.

Eegenhoven-Louvain. Gustave LAMBERT, S. J.

---

85. Karl Adam, *Jésus, le Christ.* Traduit de l'allemand par E. Ricard. 4e éd., Salvator, Mulhouse, p. 175-176.

86. Parmi les études de théologie de l'Ancien Testament, celle dont nous avons tiré le plus grand profit est le traité de Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament,* 1949 (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 647-649).

Les deux grands évêques de la Réforme catholique

Leur place et leur rôle dans la Tradition pastorale de l'Eglise

Dans la pléiade des saints évêques qui brillent au ciel de la Réforme catholique, Charles Borromée et François de Sales jettent un éclat de première grandeur. Tout le XVII[e] siècle religieux est illuminé de leurs vertus et de leurs leçons. Ils sont pour lors les saints du temps présent, les saints des temps nouveaux. En Italie comme en France, en Espagne comme aux Pays-Bas, leur culte se « propage avec une admiration et une tendresse toute cordiale [1] », tant leur vie et leurs œuvres répondent exactement aux aspirations de l'heure. Des plus humbles qui doivent se contenter d'une simple médaille aux plus riches qui peuvent se procurer des reliques insignes, tous rivalisent de dévotion pour M. de Genève et pour le grand cardinal de Milan. Un prélat réformateur, Gabriel de Roquette, « aimait à multiplier leurs images et on voit encore aujourd'hui (à Autun) leurs portraits placés par lui dans la chapelle de son hôpital, dans le réfectoire de son séminaire et jusque dans le plafond d'une vieille tour de son évêché où, après sa démission, il s'était ménagé une retraite [2] ». Images et portraits bien banaux, sans doute. Malgré l'abondante iconographie de saint Charles Borromée, beaucoup ne le connaissent que par la médaille de Rossi, le portrait de Figini ou le tableau plus populaire de Monnier où il apparaît au milieu des pestiférés. Il y aura bien la magnifique toile de Philippe de Champagne : mais ce sera pour Port-Royal. Quant à M. de Genève, sans le médiocre portrait de la Visitation de Turin, nous pourrions ignorer son front haut et large, ses yeux asymétriques, sa barbe abondante et son embonpoint précoce [3].

Les portraits de deux évêques...

Prenons-en facilement notre parti. L'extérieur des saints est d'intérêt secondaire. Ce qui nous les rend attachants, ce sont les traits de

---

1. *Œuvres de S. François de Sales, Lettres* (édit. d'Annecy), t. XVII, p. 158. Ce sont les termes de saint François de Sales dans une lettre au cardinal Frédéric Borromée au sujet de son cousin; ils valent pour lui aussi. Nous renverrons désormais à cette édition par le simple mot : *Œuvres,* avec indication du tome.
2. H. Pignot, *Gabriel de Roquette,* Autun-Paris, 1876, t. I, p. 343.
3. E. Cavel, *Pourtraicts raccourcis de saint Charles Borromée, sainte Thérèse, sœur Marie de l'Incarnation et le bienheureux François de Sales,* Lyon, 1632, p. 252.

leur âme ; et sur ce plan, les renseignements abondent dans les procès de canonisation. Encore sont-ils de valeur inégale. Seuls les vrais spirituels sont capables de juger les chefs-d'œuvre de Dieu. Adressons-nous à eux ; ils parlent en connaissance de cause. Pour voir la surnaturelle beauté de l'évêque de Genève, il fallait la limpidité du regard de sainte Jeanne de Chantal et pour découvrir le vrai visage de l'archevêque de Milan, rien ne vaut peut-être les esquisses que saint François de Sales en fait çà et là dans ses ouvrages.

Comme jadis Augustin en face d'Ambroise, la Mère de Chantal est restée toute sa vie frappée par le grand « air épiscopal de son bienheureux père et seigneur ».

« Il avait en son port et en toutes ses actions une merveilleuse majesté mais accompagnée d'une si grande humilité qui le rendait accessible à tous... La façon et le parler de ce bienheureux étaient grandement majestueux et sérieux mais toutefois le plus humble, le plus doux et naïf que l'on ait jamais vu ; car il était sans art, sans fard et sans contrainte... Il parlait bas, gravement, posément, doucement et sagement et avec une efficace non pareille, sans recherche de belles paroles ni aucune affectation... Ce bienheureux prélat était un des hommes du monde les plus accomplis en la civilité. Je sais que quelques seigneurs de la cour ont admiré cette particulière vertu en lui ; il avait une gravité sainte, une majesté en toutes ses actions si humble et dévote qu'il répandait l'estime, la révérence et l'amour dans les cœurs de ceux qui conversaient avec lui [4]. »

Avec « ce visage égal et gracieux », ces joues vermeilles et ce teint délicat, ce gentilhomme montagnard devait plaire. « Il a été souvent tenté et rudement par diverses personnes », raconte encore sainte Chantal, et la déposition de Biord rappelle le mot de Saint-Simon à propos de Fénelon : il fallait faire effort pour cesser de le regarder : « Toute sa composition était si belle et si charmante, sa contenance si grave et si douce tout à la fois que mes yeux ne pouvaient se rassasier de le voir [5] ».

Ce grand air seigneurial et épiscopal qu'avec son double regard de femme et de sainte, Jeanne de Chantal discernait chez le fondateur de la Visitation Sainte-Marie, saint Charles Borromée le portait en traits encore plus accusés. Non pas dans les lignes de son visage et et de sa stature. Sa face glabre, son long nez aquilin, son teint pâle et ses joues émaciées par les jeûnes et les insomnies n'auraient rien de séduisant s'ils n'étaient illuminés par deux yeux d'une surnaturelle puissance. Mais qu'importe ce corps décharné et ce dos voûté au sens psychologique de M. de Genève? Il ne connaît le saint cardinal que très imparfaitement, par des propos recueillis au cours de son voyage à Milan, par les récits de Bascapé, qui l'enchantent en lecture de table. Ce qu'il en sait lui suffit pour tracer des profils bien caracté-

4. Sainte Jeanne de Chantal, *Vie et œuvres*, Paris, 1876, t. III, pp. 152, 222, 223.
5. Cité par Hamon, *Vie de saint François de Sales*, Paris, 1909, t. II, p. 330.

risés. Il a saisi chez son modèle le merveilleux équilibre physique et moral, la santé riche, résistante, débordante de vie, cette exceptionnelle constitution que ne dépare aucune faiblesse de nerfs ni de caprices, cette grande âme toujours maîtresse du corps qu'elle anime. Pour Philothée et pour Théotime, le fin psychologue souligne les traits en apparence les plus opposés de son héros. Dans sa lettre sur la liberté d'esprit, par exemple, il porte sur lui ce jugement :

« C'était l'esprit le plus exact, raide et austère qu'il est possible d'imaginer; il ne buvait que de l'eau et ne mangeait que du pain; si exact que depuis qu'il fût archevêque, en vingt-quatre ans, il n'est entré que deux fois en la maison de ses frères étant malades et deux fois dans son jardin ».

Voilà deux coups de burin bien portés et voici le coup de lime :

« et néanmoins cet esprit si rigoureux mangeait souvent avec les suisses ses voisins; pour les gagner à mieux faire il ne faisait nulle difficulté de faire deux carouz ou brindes avec eux à chaque repas outre qu'il avait bu pour sa soif. Voilà un trait de sainte liberté en l'homme le plus rigoureux de cet âge [6]. »

Même jeu discret d'ombres humaines et de lumières divines dans le tableau de la peste de Milan évoqué deux fois à quelques pages d'intervalle dans le *Traité de l'amour de Dieu* :

« Lorsque la peste affligea les milanais, saint Charles ne fit jamais défaut de hanter les maisons et toucher les personnes empestées... mais... il les hantait aussi et touchait seulement et justement autant que la nécessité ou le service de Dieu le requerrait et pour rien il ne fut allé au danger sans la vraie nécessité de peur de commettre le péché de tenter Dieu. Ainsi ne fut-il atteint d'aucun mal; la divine Providence conservait celui qui avait en elle une confiance si pure qu'elle n'était mêlée ni de timidité ni de témérité [7]. »

Plus que cet héroïsme tempéré de prudence, Philothée retiendra la leçon de douceur dans les contradictions. L'évêque d'Annecy, qui, en plein chapitre, avait subi les affronts d'un insolent, était qualifié pour rappeler cet épisode pénible de la vie de saint Charles :

« D'être méprisé, repris et accusé par les méchants, ce n'est que douceur à un homme de courage; mais d'être repris, accusé et maltraité par les gens de bien, par les amis, par les parents, c'est là où il y a du bon. J'estime plus la douceur avec laquelle le grand saint Charles Borromée souffrit longuement les répréhensions publiques qu'un grand prédicateur d'un ordre extrêmement renommé faisait contre lui en chaire que toutes les attaques qu'il reçût des autres [8]. »

Enfin pour les âmes déjà entrées dans la paix du septième jour, voici en deux mots la mort du serviteur de Dieu : « Saint Charles en la maladie de laquelle il mourut fit mettre à sa vue l'image de

6. *Œuvres, Lettres,* t. XII, p. 365.
7. *Traité de l'Amour de Dieu,* l. XII, c. 4; *Œuvres,* t. V, p. 327.
8. *Introd. à la vie dévote,* l. III, c. 3; *Œuvres,* t. III, p. 134.

la sépulture de Notre Seigneur et celle de l'oraison qu'il fit au mont des olives pour se consoler en cet article sur la mort et la passion de son Rédempteur [9] ». Après ces tableaux pris sur le vif, faut-il regretter de n'avoir que le canevas du panégyrique du 4 novembre 1614? La lanterne de mer « qui au plus fort des tempêtes tient sa langue hors des ondes... si fort luisante et rayonnante et claire qu'elle sert de phare et flamboie aux rochers » nous y intéresse moins que le mot que l'orateur reprend à Panigarola : « de toutes ses richesses Charles Borromée n'a pas profité davantage qu'un chien de celles de son maître : un peu de pain, de l'eau et de la paille [10]. »

Si différents...

Dans un parallèle entre l'archevêque de Milan et l'évêque de Genève, il importe de garder également le sens de la mesure. Il serait si facile de systématiser leur histoire, de les confondre dans une même et lointaine perspective de réforme catholique ou de les opposer au point d'en faire deux saints d'un âge différent. Frappé des divergences évidentes de caractères et des procédés, un fervent des catégories pascaliennes ferait vite le départ : à Borromée, l'esprit géométrique, à M. de Genève, l'esprit de finesse. Il n'aurait pas tort s'il voulait bien se souvenir que l'esprit le plus juridique n'exclut pas la souplesse de jugement et d'administration et que pour l'esprit le plus pointu, en affaires comme en lettres, le génie est aussi une longue patience. A condition de ne pas la figer, suivons cette première ligne de démarca-

9. *Œuvres, Lettres,* t. XV, p. 220.

10. *Œuvres, Sermons,* t. VIII, pp. 154-155.
Si bien imaginés qu'ils soient par M. de Genève, ces tableaux épars sur la vie de saint Charles Borromée demanderaient à être repris dans une vue d'ensemble. Un témoignage contemporain répond à cette légitime curiosité. C'est celui qu'a porté Agathe Sfrondati, sœur de Grégoire XIV, en ces lignes définitives :
« On gardait fixée à tout jamais dans l'esprit l'impression de la splendeur souveraine de ses vertus, de sa très haute prudence; car, le Père très aimé, très sage et très saint, l'avait comblé de ses bienfaits et de ses consolations. On croyait encore avoir devant les yeux son aspect vénérable, sa majesté et sa gravité épiscopales; jointes à une affabilité et à une suavité vraiment célestes. On ne pouvait oublier sa sollicitude et sa vigilance toujours prévoyantes et laborieuses, à qui rien de petit n'échappait, et par qui tout était fait en toute diligence. Sa force d'âme avec l'aide de Dieu faisait partout merveille, lançait toutes ses œuvres et les disposait avec une souveraine sagesse. Son ardeur à combattre le combat du Seigneur renversait tous les obstacles et remplissait de courage tous les amis de Dieu. Sa bonté accueillait, réconfortait, raffermissait les pécheurs repentis. On gardait en mémoire ce zèle du culte divin, cette sainte magnificence des cérémonies religieuses, ces processions solennelles, ces splendides translations de saintes reliques. A son esprit surnaturel rien n'était plus connu et plus suavement goûté que Dieu même. Et sa sainteté était capable d'éloigner les fléaux imminents et de repousser la mort déjà proche. Tous accouraient à lui, lui confiaient les causes difficiles, le consultaient comme un oracle, révéraient son autorité et avec instance demandaient son appui. » (Cité par A. Saba, *Dissertazioni e note circa la vita e la gesta di S. Carolo Borromeo,* t. I, p. 214 et par Tacchi-Venturi, dans *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù,* t. L, p. 50).

tion : Charles Borromée, l'ascète, le rocher de l'ordre, le réformateur, l'évêque par excellence; François de Sales, l'humaniste, le directeur de conscience, le premier fruit de l'âge classique français. Deux saints de trempe et d'orientation différentes; l'un est un génie constructeur, il voit toujours grand, il pense toujours principes, institutions, Eglises, il est né chef et pasteur; l'autre est un liseur, un mireur, un miroir d'âmes : il est né pasteur et père. On n'imagine pas plus le premier signant l'*Introduction à la vie dévote* qu'on ne voit le second prescrivant les *Instructions aux confesseurs*. Deux vocations d'Eglise différentes; deux époques, deux pays, deux lignées les séparent. Le Milanais et la Savoie sont aussi distinctes par leurs habitants que par le relief de leur sol. De 1584 à 1622, la réforme tridentine a fait son chemin. Si la « maison naturelle » de Sales a sa noblesse, elle ne compte pas un Pie IV parmi ses membres, elle n'a ni la grandeur, ni l'histoire de la famille des Médicis.

Si ressemblants.

Et cependant malgré tous les contrastes qui séparent les deux saints, que de points communs, que d'aventures semblables, que de réactions analogues. Tous deux sont nés de parents profondément chrétiens et, dès l'enfance, destinés à l'Eglise. Ils étudient l'un à Pavie, l'autre à Padoue et sortent des célèbres universités docteurs *in utroque iure*; c'est la formation et la porte jugées nécessaires pour la carrière ecclésiastique. A Paris comme à Padoue, le jeune François de Sales reçoit l'empreinte de la spiritualité ignatienne; il a pour directeur de conscience le P. A. Possevino. Charles Borromée est, lui aussi, un fervent des *Exercices spirituels* et le P. Adorno est l'homme de sa droite. Comme Thomas d'Aquin et Joseph Calasanz, les deux jeunes gens passent par la tentation des courtisanes; c'est, dirait-on, l'épreuve classique pour franchir la ligne de la chasteté héroïque. Tous deux sont promus très jeunes à l'épiscopat et une fois consacrés, un même zèle les anime dans la prédication, les visites pastorales, l'administration des sacrements. Les jeûnes et les pénitences de l'archevêque de Milan sont plus connues; les infirmités et les fatigues de M. de Genève ne sont pas moins édifiantes. Les ennuis de l'administration temporelle les rapprochent également. Si les luttes de Borromée contre les gouverneurs espagnols durent plus longtemps, les contradictions que François de Sales essuye de la part du sénat de Chambéry et du duc de Savoie ne sont pas moins obsédantes. L'évêque d'Annecy est le fondateur de la Visitation Sainte-Marie, l'archevêque de Milan est l'organisateur des filles d'Angèle Merici; tous deux donnent aux ordres nouveaux une formule qui marque un tournant dans l'histoire de la vie religieuse. Ils font œuvre de précurseurs. Enfin tous deux ont l'immense avantage de mourir avant la vieillesse; l'élan est donné, ils auront des successeurs dignes d'eux.

Ainsi un mystérieux mimétisme s'opère entre les deux portraits. Il faut donc faire bien des réserves à l'impression première. C'est qu'un homme ne tient jamais tout entier dans une formule. Les âmes de Charles Borromée et de François de Sales sont d'une richesse trop complexe pour être cataloguées ; leurs vies trop pleines pour être simplifiées ; leurs œuvres trop fécondes pour être coulées dans la même ligne. A qui veut réfléchir, une étude plus profonde se présente, celle de mesurer ces deux grands saints évêques à la tâche que leur imposait la situation de l'Eglise. Laissant donc au jugement de Dieu leurs intentions et leurs mérites, aux préférences des hommes leur charme et leur prestige, nous voudrions considérer leur mission au seuil des temps modernes, leur rôle dans l'évolution de l'Eglise au XVII[e] siècle. Ils sont en première ligne de ce mouvement de réforme catholique, ils sont les artisans de la restauration religieuse telle qu'elle s'est accomplie après l'établissement du protestantisme en Europe. Leur « geste épiscopale » nous semble parallèle et complémentaire.

A cette hauteur divine, ils se rencontrent, même avec des originalités très marquées, des plans d'action et des conditions de vie toutes différentes. Il n'est qu'à les regarder l'un et l'autre dans leur église, dans leur humanisme, dans leurs activités épiscopales et jusque dans leur survie. Partout on retrouve un atavisme pastoral qui les plonge dans la lignée apostolique, dans la plus belle tradition de l'Eglise.

I. DEUX DESTINS EN DEUX ÉGLISES

En trente ans de vie, Borromée a rempli plusieurs carrières. Son nom est attaché au concile de Trente, au diocèse de Milan et à la réforme catholique en Europe. On a pu dire sans exagération que de son vivant « sa personnalité atteint des dimensions mondiales [11] ». Sous cet aspect, la colossale statue de vingt-huit mètres qui domine le lac Majeur près d'Arona a valeur de symbole, comme l'appellation de nouvel Ambroise par ses panégyristes. Les circonstances, disons mieux, la Providence l'a jeté dans une action catholique universelle.

Il se peut que ses admirateurs aient exagéré son rôle au concile de Trente. Tant d'agents officieux et cachés ont exercé une influence impondérable très réelle dans la fameuse assemblée. « C'était l'échéance prochaine et indéterminée, le bouleversement sauveur dont l'attente fiévreuse joue à toutes les époques de l'histoire un rôle si capital dans les grands événements de la conscience collective [12] ». Pie IV était d'ailleurs d'un caractère trop entier pour partager les responsabilités : sa ténacité obtint la reprise du concile ; ses mesures à l'emporte-pièce expliquent la crise de 1562 ; sa persévérance vint à bout

11. R. Mols, art. *Charles Borromée,* dans le *Dict. d'hist. et de géographie ecclés.,* fasc. LXVIII, col. 500.
12. L. Célier, *Saint Charles Borromée,* Paris, 1911, p. 68.

de l'entreprise. Mais ses rudes coups s'atténuent quand ils arrivent à destination par l'intermédiaire du cardinal-neveu. Avant d'être l'exécuteur le plus fidèle, il est le plus ferme soutien du concile. S'il n'a pas le titre officiel de secrétaire d'état, il en fait les fonctions : il est l'agent de liaison entre le Saint-Siège, les légats et les pères du concile ; il est au courant de tout et à point nommé il intervient discrètement pour aplanir les difficultés. Dans l'indiction du concile — suite des sessions de 1545 et de 1552, — la faction espagnole obtient d'abord un bref pour forcer les légats à se prononcer pour l'affirmative. Au moment où ceux-ci s'apprêtent à envoyer à Rome le cardinal Altemps, meilleur juge des susceptibilités nationales, une lettre de Pie IV arrive qui modère les ordres précédents : le secrétaire du pape n'y est pas étranger. Lorsque la discussion sur le droit divin de la résidence des évêques met le concile à deux doigts de sa perte, qui est le négociateur le plus actif entre les partis en conflit? Borromée : il empêche le renvoi du cardinal de Mantoue, puis facilite la voie à son successeur, le cardinal Morone. Venu à Rome, le cardinal de Lorraine lui-même ne peut se défendre du mystérieux prestige du cardinal de Sainte-Praxède. Malgré sa jeunesse, celui-ci a « toutes les qualités du vrai réformateur, qualités qui chez les autres sont éparses et distinctes et qui sont réunies en lui : vertu, jugement, doctrine, autorité, puissance, activité [13] ». Il sait écarter les questions épineuses, comme celle de la réforme de la curie romaine, ou assurer les points d'avenir comme la réforme liturgique, les règles de l'Index, la rédaction du catéchisme du concile de Trente. S'il travaille le plus souvent dans l'ombre, il tient en mains tous les fils de cette énorme machine mise en branle pour la réforme de la chrétienté.

Après le 4 décembre 1563, « il fait encore preuve de sagesse, de zèle ardent à promouvoir la gloire de Dieu et du nom catholique et une sollicitude spéciale pour cette œuvre de restauration de la foi et de l'Eglise universelle qui était la grande préoccupation du concile de Trente [14] ».

D'un coup de génie à sa manière, Pie IV garantit l'avenir par la création d'organes permanents, capables de donner suite à la réforme. « Non seulement (il) confirma les décisions du concile et précisa la date où elles commenceraient à avoir force de lois ; mais il interdit, sous peine d'excommunication, tout commentaire sur leur texte et prescrivit de s'adresser à Rome chaque fois qu'un éclaircissement serait nécessaire » (bulle *Benedictus Deus,* du 26 janvier 1564). Bien plus, considérant que « peu importe de faire des lois, s'il n'y a personne pour en promouvoir l'observation », il créa une congrégation permanente de huit cardinaux chargés d'imposer l'obéissance aux dé-

13. Pie X, Encycl. *Editae saepe,* 26 mai 1910.
14. *Ibid.*

crets de réformation et, à cet effet, munis de très larges pouvoirs de contrainte ». Le cardinal Borromée fait partie de cette congrégation qui devint dans la suite *Congregatio super inquisitione haereticae pravitatis* (Motu proprio *Alias nos*, 2 août 1564) [15].

Après la mort de son oncle il estima que son devoir l'appelait ailleurs. « En bon ouvrier, il quitta la splendeur et la majesté de Rome, il se retira dans le champ qu'il avait choisi pour le cultiver; là, remplissant chaque jour mieux son office, il retourna ce champ affreusement dévasté par la misère des temps et rendu agreste par les ronces qui le couvraient, il lui rendit enfin une telle splendeur qu'il fit de l'Eglise de Milan un très illustre modèle de discipline ecclésiastique [16]. » Après avoir contribué à l'élection de celui qui devait être saint Pie V (1565), il repartit définitivement pour sa métropole où en juillet 1564 il avait envoyé Nicolas Ormaneto, comme vicaire général. Ce grand disciple de Matteo Giberti lui avait préparé les voies de sa nouvelle carrière.

En cette fin du XVI[e] siècle, Milan est encore un des bastions de la chrétienté, l'un des diocèses les plus importants d'Italie et d'Europe. Il comprend 753 paroisses, 1420 succursales, 48 collégiales, 190 couvents et monastères. La population d'environ 560.000 habitants est desservie par un clergé diocésain de 3.352 prêtres. La province ecclésiastique compte 15 évêchés suffragants. Trois vallées de Suisse s'y rattachent.

C'est dans cet immense domaine que le nouvel archevêque s'applique « à planter et à arracher, à édifier et à détruire ». On le sait homme de devoir et s'il se fait peu d'amis, son incontestable sainteté lui conquiert le respect de tous. Son exemple est une prédication continuelle et si son caractère méticuleux pèse aux négligents, sa prodigieuse habileté et son immense charité lui concilient l'estime et le dévoûment de tous les gens sérieux. Dans les douze circonscriptions qu'il a tracées, il distribue à soixante vicaires forains une besogne précise, méthodique, coordonnée. Pendant vingt ans, synodes diocésains et conciles provinciaux se succèdent en cadence régulière, à peine interrompus par la peste de 1576; les *Acta Ecclesiae Mediolanensis* en resteront le monument le plus achevé de tradition pastorale. On y admirera toujours la largeur de vues jointe au souci du détail. On songera moins à l'autorité incroyable qu'il fallait à ce jeune archevêque pour les faire accepter par ses suffragants, par les supérieurs d'ordres et de congrégations religieuses, ainsi que par les curés de campagne. D'où lui vient cette assurance sinon de se sentir engagé à fond dans l'œuvre tridentine. Dans toutes ses initiatives et ses adaptations, il n'oublie

15. V. Martin, art. *Pape*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 1895.
16. Paul V, Bulle *Unigenitus Patris Filius* (*Bull. Rom.*, XI, 643).

pas les leçons et les expériences de ses grands précurseurs, de Matteo Giberti en particulier. Il profite des divers éléments de réforme qui se sont multipliés depuis un siècle. Il conjugue tous ces efforts dispersés et limités en un ensemble qui embrasse toute la vie chrétienne. Mieux encore, il fait école de chefs. Personne, sans doute, n'a sa puissance de travail et de prière ; aucun de ses aides ne peut rester sept heures de suite à régler la même question, huit heures à méditer sur le même sujet d'oraison. « Les évêques, disait-il à son économe, doivent être comme les capitaines et les soldats ; les plus braves dorment assis. » Il a le génie du chef : il sait choisir, mettre à leur place, stimuler des auxiliaires de valeur. Il est l'ennemi-né de toute improvisation. Son ordre du jour et celui de ses familiers, les horaires de ses visites pastorales sont prévus comme en un règlement de séminaire. Ses fichiers le renseignent sur les trente-cinq catégories de ses diocésains aussi bien que sur les bénéfices vacants. Par sa discipline personnelle et ses pénitences, il double le temps de sa courte vie.

Pendant ses dix dernières années, il peut rendre à l'Eglise universelle les services qu'il a apportés à son Eglise particulière. Le mot qu'avec une ironie jalouse le secrétaire du cardinal Farnèse, Annibal Caro, avait écrit dans ses *Lettres familières,* se réalise : « Rome ne lui suffit plus ; il lui faut le monde entier ». « *Cette mission qu'il partageait avec la propre mission de l'Eglise,* comme dit excellemment Pie X, il la réalisa en réveillant la foi endormie et comme éteinte chez plusieurs, il la fortifia par des lois et des constitutions, pleines de sagesse ; il rétablit la discipline tombée et ramena par son exemple aux règles de la vie chrétienne les mœurs du clergé et du peuple. Ainsi tandis qu'il accomplissait sa tâche de réformateur, il ne cessait pas d'accomplir en même temps les devoirs d'un serviteur bon et fidèle [17]. » Son action ne reste pas confinée dans son diocèse. Trois vallées suisses, Laventina, Blenio et Riviera, ont été cédées en condominium par les ducs de Milan aux cantons d'Uri, de Schwyz et de Nidwalden ; elles continuent à dépendre de Milan au point de vue ecclésiastique. A cette époque de troubles saint Charles doit lutter pour faire accepter sa juridiction. En 1557, 1570 et 1577, il y renouvelle ses visites pastorales. Ses prouesses d'alpinisme et ses prodiges de diplomatie rendirent au Saint-Siège des possibilités d'action dans ces contrées. Il fraya la voie à la nonciature de Lucerne et ce n'est pas un vain signe que la Ligue d'or des cantons catholiques a pris le nom de Ligue Borromée.

La visite des diocèses de Crémone et de Bergame est un autre beau geste de solidarité épiscopale. Un bref de Grégoire XIII, en avril 1575, la confia à l'archevêque tandis que celle de Milan était laissée à Jérôme Ragazonni, son suffragant de Famagouste. La visite de Cré-

17. Pie X, Encycl. *Editae saepe.*

mone dura trois mois ; l'évêque, Nicolas Sfondrati, fut émerveillé des résultats. Celle de Bergame a été consignée dans des Actes de grande valeur documentaire.

Enfin l'action de saint Charles remonte sans cesse jusque Rome. Il est au courant de tout ce qui s'y passe ; tantôt il suggère « une bonne promotion d'hommes d'élite vraiment dignes d'être les pivots sur lesquels s'appuie l'Eglise », tantôt il exhorte à la mise en commun des revenus de toutes les abbayes que les cardinaux détiennent en commende, tantôt il pousse au renvoi de tous les parasites. En 1596, Pie V avait songé à tenir un concile national de tous les évêques d'Italie. Quand il eut connaissance des Actes du 1er concile de Milan, il jugea son projet inutile. La confirmation des décrets vaudra une approbation de la curie. Ainsi, selon le mot de Pogiani, la réforme romaine devenait fille de la milanaise.

*
* *

Dans toute l'histoire de l'Eglise, la destinée de Charles Borromée apparaît donc hors des voies communes. Son rôle est analogue à ceux de tous les grands pionniers aux tournants de l'Histoire, de Grégoire le Grand, de Grégoire VII, de Pierre Damien. La tâche demandée à François de Sales nous ramène à une situation moins exceptionnelle. Elle rentre dans les variations politiques et religieuses du XVIIe siècle, avec des alternatives de succès et d'embarras. La Savoie change lentement d'horizon : d'Henri IV à Louis XIV, ses relations avec la France sont souvent tendues. Le diocèse que François de Sales prend en mains en 1602 est immense mais largement entamé par l'hérésie. Voici comment le prélat le décrit minutieusement à Paul V dans sa *Relatio dioecesana* de 1606 :

« Depuis soixante et onze ans, l'évêque de Genève, en même temps que son clergé, a été chassé de sa ville épiscopale par les hérétiques et indignement dépouillé par eux de tous ses biens meubles et de la majeure partie de ses biens immeubles... Les églises paroissiales sont au nombre de 450 ; dans chacune les sacrements sont administrés et le peuple est instruit des points de la religion catholique par un enseignement à sa portée. Dans l'église de Genève, qui a pour patron saint Pierre-aux-liens, il y a trente chanoines, ou nobles de père et de mère, ou docteurs, d'après le statut confirmé par le Saint-Siège. Les revenus de chacun n'arrivent pas à quarante écus d'or par an... Les offices se font dans l'église des Frères Mineurs de l'observance à Annecy. Dans le diocèse de Genève, il y a quatre églises collégiales... six abbayes d'hommes, cinq prieurés conventuels, quatre monastères de chartreux, trente-cinq prieurés ruraux des divers ordres, quatre couvents de mendiants... deux monastères de femmes cloîtrées de sainte Claire et un de chartreusines. Toute la population des paroisses est vraiment catholique et professe la piété antique, bien que pendant vingt ans l'hérésie de Calvin ait régné dans soixante-dix paroisses...

» Le diocèse de Genève est situé au milieu de très hautes montagnes ; cependant les sommets et les escarpements sont semés le plus souvent de villages renfer-

mant des familles très nombreuses. Dans le but de fournir à ces familles les secours de la religion, nos aïeux bâtirent des églises où puissent venir, à chaque jour de fête, les curés habitant au fond des vallées pour apporter à la population le bienfait du très saint sacrifice de la messe. Au début, le nombre de ces familles étant très restreint en ces lieux de difficile accès, cette visite extraordinaire des curés devait tout à fait suffire; d'autre part, il eut été impossible de maintenir à demeure des clercs qui, surtout à cause du petit nombre des champs et des paysans, n'auraient pu être nourris et entretenus sur la dîme fournie par les habitants. Mais aujourd'hui que Dieu a multiplié ces populations et que les déserts ont été, grâce au travail et à l'industrie, changés en champs et en prairies, il serait souhaitable qu'on attachât des pasteurs à ces troupeaux spirituels; les dîmes qu'on touche chaque année suffiraient à les entretenir.

» L'obstacle est qu'elles appartenaient à des abbés et à des monastères... Aujourd'hui leurs successeurs n'ont plus de moine que l'habit... J'ai vu de mes yeux et visité une église paroissiale située sur une très haute montagne où personne ne peut arriver qu'en grimpant des pieds et des mains et distante de l'église la plus voisine de six milles italiens (9 km.). Or un seul et unique curé administrait les deux églises et célébrait la messe aux jours de fête dans l'une et dans l'autre, au prix de quelle peine, de quel péril, de quelle inconvenance, je n'ai pas à le dire, surtout l'hiver lorsque tout est couvert de neige et de glace dans ces parages. Dès que j'arrivai, tout le monde, hommes et femmes, du premier au dernier du pays, de s'écrier : « Comment se fait-il que nous respectons tous les droits ecclésiastiques, que nous payons les dîmes et les prémices et qu'aucun curé ne nous est accordé? »... Tout était touché par l'abbé le plus voisin.

» Sans doute, c'est aux évêques à décider ce qu'il y a à faire dans ces cas mais cela ne se peut presque réaliser. D'abord, des procès s'entament devant les laïques pour le possessoire; ou bien dans le cas contraire ils font tomber sur celui qui a osé prendre une décision toutes sortes d'appels dont ils abusent plutôt qu'ils n'usent...

» Outre les 450 paroisses mentionnées plus haut, il y en a 130 autres qui sont partie sous la domination tyrannique de Berne, partie sous le gouvernement du Roi très chrétien. (Pour les premières) il n'y a rien à espérer jusqu'à ce que la ville de Berne soit ramenée à l'ordre. (Pour les autres), mes yeux commencent à se lasser d'attendre.

» Je n'ajouterai rien au sujet de Genève car ce que Rome est pour les anges et les catholiques, Genève l'est pour le diable et les hérétiques [18]. »

Ce rapport de la visite *ad limina,* que Jean François de Sales porta à Rome au nom de son frère, définit bien la situation de l'évêque d'Annecy. Dans un royaume divisé, il fait figure de roi en exil; il est en état d'infériorité par rapport aux pays de chrétienté. Son devoir n'en est que mieux tracé : il est voué à un apostolat de conquête. Il est condamné à vivre dangereusement; ce n'est pas ce qui l'effraye. L'appui du duc de Savoie est aléatoire et souvent compromettant; il n'y peut compter. En fait il s'est préparé à sa véritable mission par ses exploits dans le Chablais.

« Il ne se peut dire, rapporte sainte Jeanne de Chantal, les hasards, fatigues et travaux que notre bienheureux supporta en ces trois ans qu'il travailla continuellement à la conversion de ce peuple, à ses propres dépens, à l'ordinaire seul, parfois avec son cousin... En peu de temps ce pays fut converti à la sainte foi catholique, apostolique et romaine jusqu'au nombre de plusieurs milliers [19]. »

18. *Œuvres, Opuscules* (administration épiscopale), t. XXIII, pp. 311-334.
19. Sainte Jeanne de Chantal, *op. cit.,* t. III, pp. 107 et 109.

C'était le résultat de sa méthode des tracts. En rédigeant sous cette première forme ses *Controverses,* il avait trouvé une nouvelle formule d'avenir. Toute sa vie, il gardera le souci de ses ouailles calvinistes et ses succès auprès d'elles feront dire à Du Perron, le célèbre controversiste : « S'il s'agit de les convaincre, j'en viendrai à bout ; s'il s'agit de les convertir, conduisez-les à M. de Genève ».

Cette situation de second plan dans l'épiscopat explique aussi que François de Sales se prête volontiers aux tâches qui le sollicitent hors de son diocèse. Deux fois, il accepte une mission diplomatique auprès d'Henri IV. Il travaille à la réforme des abbayes bénédictines et augustines. Il prêche des carêmes à Dijon, à Chambéry, à Besançon, à Grenoble. Il consacre un temps considérable à la direction spirituelle. Enfin il est le fondateur de la Visitation Sainte-Marie. Son action épiscopale a moins d'envergure que celle de saint Charles Borromée mais en travaillant pour l'avenir et dans un rayon spirituel plus déterminé, il va mettre en œuvre ses incomparables dons d'humaniste et sur ce point l'emporter sur le grand archevêque de Milan.

II. DEUX CONCEPTIONS DE L'HUMANISME CHRÉTIEN

N'est-ce pas une gageure de parler de l'humanisme de saint Charles Borromée? Ses « mœurs de théatin », qui exaspéraient son oncle, ne sont-elles pas la vivante protestation contre la civilisation de son temps? N'est-il pas la Contre-Renaissance incarnée? Il a trop souffert du paganisme que les arts et les sciences ont ramené à la cour romaine pour jouer au mécène. Si le temps des papes de la Renaissance est passé, l'amoralisme persiste dans le culte des arts ; l'austère cardinal n'y donnera jamais la main.

Mais ses convictions d'ascète n'en font pas un homme du désert. Plus que des goûts esthétiques, son sens de l'ordre lui permet de discerner les vrais maîtres de l'heure en musique, en architecture, en sculpture et en lettres. C'est une forme d'humanisme, allégé de toutes scories, tel qu'il était apparu à Trente en la personne d'un Beccadelli ou d'un Foscarari.

Les pères du concile avaient porté un décret contre la musique profane et polyphonique à la mode. « Cette directive appliquée à la lettre eût conduit à supprimer toute la musique usitée à cette époque. Une commission cardinalice, chargée de trouver une solution, délégua à cet effet les cardinaux Borromée et Vitelli. Ceux-ci firent appel à Palestrina. En 1565, Borromée fit encore composer des messes « en musique intelligible » par deux compositeurs milanais, Ruffo et Dom Nicolas ».

« C'est encore sur son initiative que Michel-Ange transforma la salle des Thermes de Dioclétien en une basilique dédiée à Sainte-Marie des Anges ; il entreprit de nombreux embellissements à Sainte-Marie Ma-

jeure et dans ses deux églises titulaires, Saint-Martin *in montibus* et Sainte-Praxède... Devenu archevêque de Milan, il transforma son diocèse et sa ville épiscopale par de nombreuses constructions et des embellissements d'édifices religieux. Son architecte préféré était Pellegrino Pellegrini ou Tibaldi. Il lui confia la construction ou le remaniement du palais archiépiscopal, de l'Ospedale Maggiore, du palais de Brera, des églises de S. Fedele, S. Sebastiano, S. Raffaele, des sanctuaires de Caravaggio, Rho, Varallo et des collèges de Pavie et d'Ascona. Borromée l'employa plus encore à l'achèvement du Dôme de Milan... Il recourut aussi au service des architectes Bassi (église S. Laurentio), Meda (séminaire) et Brandilla (ornementation du Dôme). Au cours de ses visites pastorales, il s'intéressait spécialement à l'état des édifices du culte et chargea Lodovico Moneta de rédiger des directives pour la construction et l'aménagement des églises [20] ». Cet ascète a le sens de l'art catholique.

Il est trop austère pour se piquer de littérature. Son intelligence est plus solide que brillante; son imagination n'a rien de poétique. Mais son zèle pastoral lui ouvre les yeux sur le monde des lettres. Ses discours aux conciles provinciaux et aux synodes ne manquent pas d'éloquence. Même s'ils ont été retouchés par le fidèle J. B. Possevino, ils sont de bonne tenue d'érudition sacrée. L'archevêque de Milan, on le sait, acquit par travail un talent de parole que la nature lui avait refusé. Dès son arrivée à Rome, il comprend l'importance de l'art de bien dire : l'intérêt et la part qu'il prend aux *Nuits vaticanes* en font foi. Ce ne sont d'abord qu'un agréable passe-temps, un délassement littéraire pour jeunes gens bien élevés que n'attirent pas des plaisirs plus faciles. Bientôt cette académie devient le rendez-vous d'esprits distingués, laïques et ecclésiastiques. Parmi ces hôtes des appartements du monastère de Sainte-Marthe, qui pour l'heure se jouent d'amusants pseudonymes, plus d'un deviendra prince d'Eglise ou évêque.

Les goûts personnels de chacun transparaissent dans le choix des dissertations. Sperone explique la *Rhétorique* d'Aristote tandis que Borromée commente le *Manuel* d'Epictète. Par des traductions ou des éditions critiques, les humanistes ont remis en valeur la morale des stoïciens. Borromée ne dédaigne pas de chercher dans leurs écrits des leçons d'énergie et de sagesse. Leurs maximes lui semblent à propos pour régler sa conduite et acquérir la pleine maîtrise de soi. « (Le saint), écrira Valier, connaissait très bien le petit livre de saint Ambroise *De bono mortis* et il disait honteux pour des chrétiens de s'attacher à cette vie misérable et éphémère et de se laisser surpasser en prudence et en force d'âme par des philosophes comme Epictète, Sénèque et Cicéron qui ont écrit de belles pages sur le mépris de la

20. R. Mols, *art. laud.*, col. 493 et fasc. LXIX, col. 527 sq.

mort et laissé d'admirables sentences pour écarter la lâcheté de la peur [21]. » A cette époque déjà dans l'âme du jeune cardinal s'équilibrent l'idéal humaniste et l'idéal chrétien.

Après la mort de Frédéric Borromée, ces jeux floraux prirent un caractère encore plus sérieux. On passa des sujets profanes aux sacrés. Le recueil des *Nuits vaticanes*, tel qu'il a été édité par A. Sassi (1748), débute par une série de discours sur les béatitudes évangéliques. Saint Charles se trouve plus à l'aise dans ces sujets mais il les développe en humaniste à l'aide de raisonnements philosophiques et à grand renfort de citations profanes ou scripturaires.

Un dernier et irrécusable garant de sa culture intellectuelle, c'est sa bibliothèque. Elle manifeste toujours les mêmes préoccupations pastorales, mais aussi son ouverture d'esprit. C'est la bibliothèque d'un « honnête homme » au sens classique français du mot. Elle dénote une curiosité en éveil et des connaissances générales sérieuses sinon également approfondies dans tous les domaines de la pensée. Le catalogue est significatif de cette information étendue. Les livres de spiritualité et de théologie abondent, comme il convient, mais on y lit aussi 385 ouvrages de littérature, 130 de philosophie, 270 d'histoire, 145 de poésie et 90 de médecine [22]. Encore cette liste est-elle incomplète : aucun ouvrage de droit civil ou ecclésiastique n'est signalé et un homme d'administration comme l'archevêque de Milan ne pouvait négliger cette science. Ces livres formaient sans doute une bibliothèque à part.

De plus le cardinal n'est pas un bibliophile : ses livres sont des instruments de travail et non des objets de luxe. Les nombreux *polizzini* où il recueille des citations, ses impressions personnelles et de nouveaux renseignements ne sont pas d'un dilettante. Il veut enfin que sa bibliothèque soit à jour. En voici une preuve significative. L'édition des œuvres de saint Cyprien, faite par Erasme, avait été mise à l'index par Paul IV. Tous regrettaient que ce fut au détriment de la gloire du grand martyr de Carthage. Mettant à profit le travail d'érudition théologique accompli par Latinus et Cervini (futur Marcel II), Manuzio fit une nouvelle édition romaine qui eut son succès puisqu'elle fut suivie de deux autres (Paris 1564 et Anvers 1568). Saint Charles avait dans sa bibliothèque trois éditions des œuvres de Cyprien : une « antiqua » (sans doute celle d'Erasme), la romaine et l'anversoise. Il avait encore deux autres manuscrits de Cyprien, des extraits du codex de Vérone dont Manuzio s'était servi pour faire son édition critique.

Tout cet ensemble de faits permet de juger à sa vraie valeur l'hu-

21. A. Valier, *Vita Caroli Borromei, card. S. Praxedis,* p. 40, en préface, dans *Pastorum conciniatorumque instructiones ab ill. et Rev. D. Carolo Borromeo,* Cologne, 1587. Au sujet de l'influence stoïcienne, voir aussi la thèse de L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle,* Paris, 1914, et celle de J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (Paris, 1952).

22. A. Saba, *La biblioteca di S. Carolo Borromeo,* Florence, 1936, p. 50.

manisme de saint Charles Borromée. Il n'est ni théologien, ni philosophe, ni orateur, ni érudit, mais le merveilleux équilibre de ses facultés et la discipline de ses mœurs lui vaut d'avoir des clartés de tout et de tenir son rang dans le monde cultivé de son temps. Encore doit-il évidemment au regard de l'histoire céder la place à M. de Genève.

Celui-ci donne à l'humanisme chrétien et dévot son authentique consécration, il s'assimile les résultats du mouvement de la Renaissance, marque un point de civilisation nouvelle et ouvre des voies qui restent à explorer.

Tous ceux qui ont fréquenté ses ouvrages reconnaissent en lui l'humaniste parfait, l'humaniste tel que pouvait l'être un chrétien fervent à la fin du XVI[e] siècle. Chez Borromée, la culture générale est, pour ainsi dire, une pièce de commande, une chose indifférente par elle-même que, selon le principe ignatien du *tantum quantum*, il utilise ou néglige selon les besoins de son devoir d'état. M. de Genève a une autre conception du « génie du christianisme ». Chez lui, l'humanisme comme tel est le fruit de toute sa formation, c'est le principe premier de sa philosophie la plus personnelle, c'est l'idéal qu'à titre d'évêque il veut mouler dans des institutions permanentes.

Ses éducateurs du collège de Clermont sont les heureux responsables de cette orientation qui ne se démentit jamais. Pendant sept ans (1582-1588), il respire auprès d'eux l'air de Paris. Sans doute, à cette date, c'est un air de poudre et de barricades mais c'est aussi l'épanouissement de la Pléiade et du collège de France. « Pour le moment François de Sales est tout français. Il lit Ronsard, Du Bellay, Desportes; il s'enchante de Montaigne et de cette sagesse qui se cherche à travers les *Essais* de 1577, 1580 et 1588 [23] ». « Il tient ses classiques au bout de la plume, les poètes latins surtout : il écrit lui-même un joli latin, maniéré, sémillant, précieux », qui le conduira insensiblement au style de l'*Introduction à la vie dévote* [24]. « Il étudie l'antiquité, Aristote en marge duquel il écrit des citations de l'Evangile... Il lit Platon qui l'aidera à se dégager d'Aristote et à passer du raisonnement trop logique à la contemplation [25] ».

En 1588, il quitte Paris pour Padoue. Il y trouve le même climat littéraire. On y respire encore le souvenir de Pétrarque, les traditions de l'humanisme de Florence avec son idéalisme platonique, les élégances de la Renaissance italienne. Quand le jeune François de Sales revient en Savoie (1592), le pli est pris pour toute sa vie; jamais il

23. J. Calvet, *La littérature française de François de Sales à Fénelon*, Paris, 1938, p. 21.
24. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, 1919, t. I, p. 72.
25. J. Calvet, *op. cit.*, p. 22.

ne boudera à rien de ce qui est proprement humain. Il gardera sa pureté de lignes au milieu des méandres de l'afféterie précieuse « comme la fontaine Aréthuse qui se mêle à la mer sans que ses eaux en deviennent amères ». Il s'intéressera à *l'Astrée* et laissera son plus fidèle disciple, Jean-Pierre Camus, inaugurer le genre littéraire du roman dévot. Il ne dédaignera pas la capitale : Paris de 1602, c'est le Paris d'Henri IV et de la licence tranquille; c'est aussi le temps de Madame Acarie, de Beaucousin et de Bérulle.

M. de Genève a une foi robuste en « la beauté de la nature humaine » à laquelle il veut donner son équilibre surnaturel. « Je suis *homme*, tant homme que rien de plus » écrit-il à sainte Chantal. « Je ne suis point homme extrême et me laisse volontiers emporter à mitiger ». « Ni plus ni moins », c'est la devise de la maison de Sales. C'est aussi la formule de son humanisme chrétien. Il l'a développée en un chapitre célèbre de son *Traité de l'amour de Dieu*. Plus fidèle qu'il ne le croit à saint Thomas d'Aquin, il expose avec une assurance que rien ne peut abattre « la convenance qu'il y a entre Dieu et l'homme ». Après avoir découvert cette harmonie foncière il écrit :

« Bien que l'état de notre nature humaine ne soit pas maintenant douée de la santé et droiture originelle que le premier homme avait en sa création et qu'au contraire nous soyons grandement dépravés par le péché,... toutefois... la sainte inclination d'aimer Dieu sur toutes choses est demeurée, comme ainsi la lumière naturelle par laquelle nous connaissons que sa souveraine bonté est aimable sur toutes choses : il n'est pas possible qu'un homme pensant attentivement en Dieu, voire même par le seul cours naturel, ne ressente un certain élan d'amour que la secrète inclination de notre nature suscite au fond du cœur par lequel à la première appréhension de ce premier et souverain objet, la volonté est prévenue et se sent excitée à se complaire en lui... Entre les perdrix, il arrive souvent que les unes dérobent les œufs des autres afin de les couver... et voici chose étrange... le perdreau qui aura été éclos et nourri sous les ailes d'une perdrix étrangère, au premier réclam qu'il ouit de sa vraie mère... quitte la perdrix laronnesse, se rend à sa première mère et se met à sa suite par la correspondance qu'il a avec sa première origine; correspondance toutefois qui ne paraissait point ains fut demeurée secrète et cachée et comme dormante au fond de la nature jusques à la rencontre de son objet. Il en est de même de notre cœur; car, quoique qu'il soit couvé, nourri et élevé parmi les choses corporelles, basses et transitoires et par manière dessous les ailes de la nature, néanmoins, au premier regard qu'il jette en Dieu, à la première connaissance qu'il en reçoit, la naturelle et première inclination d'aimer Dieu qui était comme assoupie et imperceptible se réveille en un instant et l'imprévu paraît comme une étincelle qui sort d'entre les cendres, laquelle touchant notre volonté lui donne un élan de l'amour suprême dû au souverain principe et premier de toutes choses [26]. »

Convaincu que « le beau et le bien ne sont qu'une même chose », François de Sales n'a aucune peine à suivre les directives paulinienes : « que tout ce qui est vrai, tout ce qui est honorable, tout ce qui

26. *Traité de l'Amour de Dieu*, I, 16; *Œuvres*, t. IV, pp. 78-79.

est juste, pur, aimable, que tout ce qui est de bonne renommée, s'il est quelque vertu et s'il est quelque louange, que ce soit l'objet de vos pensées ». Son âme de lumière découvre un reflet divin dans tout ce qui est humain et dans l'histoire comme la littérature ancienne, perçoit des pressentiments chrétiens. « Une secrète sympathie, une sorte d'affinité rapproche (sa) grande âme des patriarches de la philosophie, Aristote, Socrate, Platon, Epictète, « le plus homme de bien de toute l'antiquité ». Alors qu'il stigmatise leurs erreurs il rend souvent hommage à leurs qualités intellectuelles et même à leurs vertus morales [27] ». Jusque dans ses élévations les plus mystiques, il garde la mesure de l'homme et en s'attachant, dans le *Traité de l'amour de Dieu*, à décrire les opérations les plus délicates de l'expérience religieuse, il écrit encore une psychologie du surnaturel dans la nature. Ce don d'universelle sympathie qui lui donne quelque parenté surnaturelle avec saint François d'Assise n'est pas seulement le ressort de son optimisme dans son apostolat, c'est aussi sa théologie la plus concrète de l'incarnation du Verbe.

Un des essais les plus curieux de cet humanisme salésien est la fondation de l'Académie florimontaine. Après son fameux carême prêché à Chambéry en 1606, l'évêque d'Annecy s'unit au président A. Favre pour grouper l'élite intellectuelle savoyarde en une société littéraire et moralisatrice. Il ne faut pas s'y tromper : ce devait être une école de vertu autant qu'une école des beaux-arts ; les constitutions en sont preuve, elles font penser à un règlement de tiers ordre plutôt qu'à un programme d'académie.

« La fin de l'Académie sera l'exercice de toutes les vertus, la souveraine gloire de Dieu, le service des sérénissimes princes et l'utilité publique. On n'y admettra point d'hérétique, schismatique, infidèle, apostat, ennemi de la patrie ou des sérénissimes princes, perturbateur du repos public ou marqué de quelque infamie publique.

Tous les académiciens entretiendront un amour mutuel et fraternel... Tous iront à qui fera mieux.

Nul des académiciens ne fera aucun signe de légèreté d'esprit, quelque petit qu'il puisse être ; autrement, il sera corrigé par les censeurs.

Le prince de l'Académie sera toujours choisi quelque homme illustre, vertueux et porté au bien de l'Académie.

Les collatéraux ou assesseurs seront sages, prudents, doctes et experts.

Le secrétaire sera d'un esprit clair, subtil, expéditif et généreux, et bien versé aux lettres humaines.

Les censeurs seront très versés en toutes choses, autant qu'il se pourra faire et approcheront de l'encyclopédie.

Ceux qui arriveront, l'Académie étant commencée, s'assiéront sans cérémonie et sans aucune dispute de préséance. Toutefois, il y aura une place particulière pour les grands comme les princes, prélats et semblables.

Tous les académiciens prendront des noms et des devises à leur fantaisie qui toutefois soient convenables ; et le censeur prendra garde qu'elles soient bien

27. Dom Mackey, dans *Œuvres*, t. IV, p. XXXIII.

prises... Après qu'elles auront été dépeintes, on les affichera selon l'ordre de réception [28]. »

Cette académie de gens doctes et graves ne devait pas rester un cercle fermé. Elle devait s'adjoindre une université avec des cours publics et pratiques, on dirait aujourd'hui une école d'arts et métiers. François de Sales espéra-t-il réaliser à Annecy ce qu'il avait tenté à Thonon par son *Alberge de toutes les sciences et arts?* Le règlement est, en tout cas, de même inspiration :

« On admettra aux assemblées générales tous les braves maîtres des arts honnêtes comme peintres, sculpteurs, architectes, menuisiers et semblables. Chaque leçon comprendra (autant qu'il se pourra faire) un traité entier de quelque matière. Le style de parler ou de lire sera grave, exquis, plein, et ne se ressentira point de façon la pédanterie. Les leçons se feront ou de théologie ou de politique ou de philosophie ou de rhétorique ou de cosmographie ou de géométrie ou d'arithmétique. On y traitera de l'ornement des langues, surtout de la française.

Les lecteurs tâcheront de tout leur pouvoir d'enseigner bien, beaucoup et en peu de temps.

Les auditeurs apporteront leur attention, leurs pensées et leur soin à ce que l'on enseignera; et s'il y a quelque chose qu'ils n'entendent pas ils en feront des interrogats après que la leçon sera faite... [29]. »

Les séances de l'académie florimontaine s'ouvrirent pendant l'hiver de 1606 « en la maison du président Favre. Le bienheureux François donna le commencement à l'académie par une très belle harangue » et Annecy devint un foyer de religion et de littérature. « La cité d'Annecy, dit en son langage hyperbolique Charles Auguste de Sales, était tout semblable à celle d'Athènes, sous un si grand prélat que François de Sales et un si grand président qu'Antoine Favre... La ville se vit en peu de temps habitée, sous ces deux grands personnages, des plus beaux esprits, non seulement du Genevois mais encore de toute la Savoie [30]. »

Louis de Sales, Fenouillet, futur évêque de Montpellier, Honoré d'Urfé, marquis de Valromey, en furent les hôtes les plus célèbres. Ces succès furent de peu de durée. Quand, en 1610, Antoine Favre fut nommé président de Chambéry, François de Sales ne put soutenir seul une telle institution et le vaste hôtel de la rue Sainte-Claire ne connut plus les belles réunions si prometteuses d'avenir.

« Qu'on dise : il osa trop; mais l'audace était belle. »

Enghien. P. BROUTIN, S. J.

(*A suivre*)

28. Cité par F. Trochu, *S. François de Sales,* Lyon-Paris, 1941, t. II, p. 235.
29. Cité par F. Trochu, *op. cit.,* t. II, p. 236.
30. Cité par F. Trochu, *op. cit.,* t. II, p. 240.

Jésus devant le Sanhédrin

1. *Le Sanhédrin juif.*

L'expression « Sanhédrin » n'est qu'une simple transcription du mot grec « sunedrion », qui veut dire « assemblée, conseil, tribunal ». Volontiers, chez les juifs, depuis la conquête romaine (63 av. J.C.), on la substituait aux expressions plus anciennes, telles que « gérousie » ou « grande synagogue [1] », pour désigner l'assemblée sénatoriale de Jérusalem, analogue à celles des cités grecques, qui, sous le contrôle des pouvoirs publics, réglait sans appel les affaires religieuses et civiles de la nation [2]. L'existence de cette assemblée en Israël n'apparaît nettement qu'au troisième siècle avant J.C. [3], mais il y a lieu de croire que, sous une forme moins hellénique, elle remontait plus haut (cfr *Esdras,* X, 8), sans toutefois aller jusqu'à Moïse, comme le voudrait la Mishna [4].

Au temps du Christ, le Sanhédrin, formé peut-être de 71 ou 72 membres [5], avait à sa tête le grand prêtre en fonction (Mt., XXVI, 3, 57; *Act.,* XXIII, 2; XXIV, 1) et se composait de trois classes de représentants : la classe des grands prêtres, c'est-à-dire des chefs des principales familles sacerdotales et des grands prêtres déposés, la classe des anciens, c'est-à-dire des notables laïques, illustres par leur naissance, leur influence ou leur fortune, et la classe des scribes ou docteurs de la Loi, c'est-à-dire des savants légistes, versés dans l'étude des Saintes Ecritures et des traditions, pharisiens pour la plupart (Mc., XIV, 53; XV, 1).

Les attributions du Sanhédrin étaient plus étendues, sous le régime des procurateurs romains (6-66 apr. J.C.), qu'à l'époque d'Hérode le Grand (37-4 av. J.C.) [6]. Elles ne se limitaient plus aux seules fonctions judiciaires, mais comprenaient en outre les décisions administratives ordinaires [7]. Reconnues par tous les juifs pieux de l'empire (*Act.,* IX, 1-2), elles s'arrêtaient légalement aux frontières de la Judée et ne comportaient pas, quoi qu'on en ait dit, le droit de prononcer définitivement des sentences capitales et de les exécuter [8].

Une petite troupe armée, formée de satellites juifs, était constamment à la disposition de l'assemblée pour l'application de ses décisions (cfr Jn., VII, 32, 45; XVIII, 3, 18, 22; Mt., XXVI, 47 et paral.).

Les séances du Sanhédrin se tenaient dans la salle du Xyste, au sud-ouest du temple [9], peut-être cependant avaient-elles lieu, en cas d'urgence, dans le palais du grand prêtre (Mt., XXVI, 3-4; Mc, XIV, 53). Elles se faisaient sur convocation du grand prêtre lui-même, aux seuls jours ouvrables, et jamais la nuit

---

1. Cfr *I Mac.,* XII, 6; XIV, 28; *II Mac.,* I, 10; IV, 44; XI, 27; Mc, XV, 1; Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques,* XIV, IX, 3.
2. Les tribunaux locaux s'appelaient aussi « sanhédrin », cfr Mc, XIII, 9 et paral. Le Talmud, pour éviter des confusions, désignait le sanhédrin de Jérusalem par les expressions : le sanhédrin des 71, le grand sanhédrin ou la grande maison de justice.
3. Cfr Flav. Jos., *Ant.,* XII, III, 3.
4. Cfr Traité *Sanhédrin,* I, 6.
5. Cfr *Sanh.,* I, 6; II, 4; *Shebuoth,* II, 2.
6. Cfr Flav. Jos., *Ant.,* XX, X.
7. Cfr Mt., XVII, 24; Jn., I, 19; II, 18; X, 24; XI, 57; *Act.,* IV, 1 ss.; V, 17 ss.; VI, 13.
8. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain,* 1914, t. II, p. 135; H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu...,* Berlin, 1931, p. 313-322. Cfr Jn., XVIII, 31; Flav. Jos., *Ant.,* XX, IX, 1; voir Holzmeister, *Historia N.T.,* 1932, p. 82-85.
9. Cfr Flavius Jos., *La Guerre Juive,* II, 16, 3.

(Mc, XV, 1 et paral.). Y observait-on dans les affaires judiciaires toute la procédure dont parle la Mishna au traité « Sanhédrin »? On ne saurait le prouver [10]. Toujours est-il que cette procédure fut singulièrement absente dans le cas de Jésus [11].

2. *L'arrestation de Jésus* [12].

Il y avait longtemps que les membres du Sanhédrin voulaient la perte de Jésus (Mc, III, 6; XI, 27; XII, 12; XIV, 1 ss.; Lc, XI, 53 sq.; Jn, V, 18; VII, 19, 32, 44 ss.; VIII, 3-6, 59; X, 31 ss.; XI, 8 ss., 47 ss., 57), mais par peur du peuple, qui sans cesse entourait le jeune Maître et ne cachait pas son enthousiasme pour lui (Mt., XXII, 33; Mc, XII, 12 et paral.; XIV, 2), ils craignaient de l'arrêter en public, surtout pendant les fêtes (Mc, XIV, 2, 49 et paral.).

La hideuse proposition de Judas, le mercredi 5 avril 30, vint opportunément les tirer d'embarras (Mc, XIV, 10 ss.). Ils s'en remirent à lui, qui connaissait bien les habitudes de son Maître (Jn., XVIII, 2), pour trouver l'occasion de perpétrer sans bruit leur entreprise.

Leur attente ne fut pas de longue durée. Le lendemain soir, le jeudi 6 avril, Judas, que la discrétion de Jésus avait volontairement déconcerté jusqu'à l'institution de l'Eucharistie (Mc, XIV, 13 ss. et paral.), put, dès qu'il fut chassé du Cénacle (Jn., XIII, 27 ss.), prendre les devants en direction du jardin de Gethsémani, où le Maître aimait à se retirer pour la nuit (Jn., XVIII, 2; Lc., XXI, 37), et s'assurer quelque temps après qu'effectivement Jésus s'y installait encore avec ses disciples (Mc, XIV, 26, 32). Il put aussitôt revenir auprès des Sanhédrites et leur confirmer ce qu'il leur avait sans doute déjà présenté comme probable.

Ainsi s'explique que tout le dispositif nécessaire à l'arrestation se soit trouvé à proximité de Gethsémani, au moment même où prenait fin l'agonie du Sauveur. « Les grands prêtres, les scribes et les anciens du peuple » (Mc, XIV, 43b) avaient eu le temps d'assembler une troupe nombreuse et de la munir d'armes (*ib.*), voire même de lanternes (Jn., XVIII, 3) pour explorer les sous-bois du jardin sans doute ou pour compléter la clarté douteuse de la pleine lune; ils avaient eu le temps d'obtenir du pouvoir romain le renfort d'un détachement de soldats (Jn., XVIII, 3) [13], de fixer avec le traître le signe qui permettrait à coup sûr d'arrêter celui qu'ils visaient (Mc, XIV, 44), de se munir de cordes pour bien le tenir (*ib.*; Jn., XVIII, 12) et de désigner ceux des leurs qui présideraient à la scène (Lc, XXII, 52).

L'arrestation n'eût cependant pas été possible sans le consentement de Jésus. Celui-ci savait bien l'imminente trahison de son Apôtre (Jn., XIII, 11, 18 ss., 21 ss.; XVIII, 4; Mc, XIV, 18 ss. et paral.), il savait, et depuis longtemps, les desseins meurtriers des chefs Juifs (Jn., VII, 7, 19; VIII, 28; Mc, VIII, 31; XII, 1 ss. et paral., etc.), il savait même, à l'issue de son agonie, l'arrivée prochaine de la troupe envoyée pour l'arrêter (Mc, XIV, 42), mais il savait mieux encore que son Père voulait tout cela (Mt., XVI, 21; Jn., X, 18; XVIII, 11), et

10. Cfr Prat, *Jésus-Christ*, t. II, p. 346 et note 2; Klausner, *Jésus de Nazareth*, 1933, p. 485 ss.; R. P. Benoît, dans *La Vie Intellectuelle*, mars 1940, p. 371 ss.; Ricciotti nous donne une traduction partielle de la procédure rapportée par le Talmud, dans sa *Vie de J.C.*, 1948, p. 60 ss.; cfr p. 626.

11. Cfr Benoît, *l.c.*, p. 372 sq.; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, I, p. 1024.

12. Mc, XIV, 43-51 et paral.; Jn., XVIII, 2-12.

13. Le texte des Synoptiques sur l'arrestation de Jésus et ce que nous avons dit du rôle de Pilate dans le procès du Sauveur (cfr *La Vie Spirituelle*, mars 1952, p. 227 ss.) ne nous permettent pas de croire avec Goguel que c'est Pilate qui a ordonné cette arrestation et que ce sont les forces romaines qui l'ont réalisée (*Hist. Génér. des Religions*, juil. 1945, p. 195).

il venait, au prix de quelle torture pour sa nature sensible (Mc, XIV, 33 ss.), de lui dire sa pleine acceptation (*ib.*, 36).

Voilà pourquoi, à travers le récit des Synoptiques et du quatrième Evangile, nous le voyons prendre une attitude d'offrande spontanée, nous le voyons, pourrait-on dire, guider lui-même la marche des événements, bien loin de la subir.

Il sort du jardin pour rencontrer ses adversaires (Jn., XVIII, 4). Il accepte le baiser de Judas, en observant avec bonté que ce baiser est celui d'un traître et non celui d'un disciple heureux de retrouver son Maître : « Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'Homme ! » (Lc., XXII, 48), « sois (donc) à ton affaire (mon) ami ! » (Mt., XXVI, 49) [14]. Il avance vers la troupe et se fait lui-même connaître d'elle : « qui cherchez-vous ? »... « Jésus de Nazareth ! »... « c'est moi. » (Jn., XVIII, 4). Son assurance inattendue provoque la panique dans les rangs ennemis, qui tombent à terre (Jn., XVIII, 6). Il ne tarde pas à renouveler sa présentation, une fois ses ennemis revenus de leur frayeur, car il entend couvrir ses Apôtres et leur éviter toute chute morale, analogue à celle de Judas, comme il l'avait dit dans sa prière sacerdotale (Jn., XVIII, 7-9; XVII, 12). A Pierre qui, le voyant saisi par Malchus (Mc, XIV, 46 et paral.), lui a demandé l'autorisation d'utiliser son glaive (Lc., XXII, 49 et 38), et qui, emporté par sa fougue naturelle, n'a même pas attendu la réponse pour trancher l'oreille de l'agresseur (Jn., XVIII, 10), il ordonne de remettre le glaive au fourreau (*ib.*). Il ne veut pas qu'on le défende; il guérit l'oreille blessée (Lc., XXII, 51) et donne les raisons de sa passivité : opposer la force à la force, dit-il, serait légitimer la violence qui lui est faite (Mt., XXVI, 52), ce serait douter de la Toute-Puissance divine, qui dispose de moyens autrement redoutables que ceux de la terre (*ib.*, 53), ce serait surtout empêcher la réalisation de « la volonté du Père » (Jn., XVIII, 11), déjà manifestée dans l'Ancien Testament (Mt., XXVI, 54; cfr Is., LIII; *Ps.*, XXII). Aux représentants du Sanhédrin, qui présidaient au coup de main (Lc., XXII, 52), il prouve qu'il n'a rien eu d'un malfaiteur, comme leur actuelle façon de faire voudrait le faire croire (*ib.*, 52-53 et paral.); il leur révèle qu'en cette circonstance ils ne sont que les jouets de Satan (*ib.*, 53 et 2; Jn., XIII, 2, 27) et les exécuteurs inconscients des prophéties (Mc, XIV, 49b) [15].

Devant cette attitude les Apôtres sont déconcertés. La lutte, avec ses chances de victoire sous la conduite d'un tel Maître, ne répugnait pas à leur ardeur sensible, mais l'abandon total de soi aux mains de l'ennemi dépassait leur courage. Il leur avait manqué de prier avant la tentation (Mc, XIV, 38). Tous à la faveur de l'obscurité s'enfuirent honteusement, comme Jésus le leur avait dit (Mc, XIV, 27). Cette fuite leur épargna vraiment d'être pris eux aussi, puisque la troupe s'efforcera bientôt de s'emparer d'un jeune homme venu en curieux et sommairement vêtu (Mc, XIV, 51 sq.), qu'il faudrait, selon beaucoup d'auteurs, identifier à Marc, l'auteur du second Evangile [16].

3. *Comparution de Jésus devant l'ex-grand prêtre Anne* [17].

Désormais sans ami, Jésus est soigneusement garrotté (Jn., XVIII, 12), sous

14. On sait combien les auteurs sont partagés sur le sens de Mt., XXVI, 50a. Peut-être faut-il simplement traduire, avec la Vulgate : « Ami, pourquoi es-tu venu? » et voir dans cette parole un dernier appel à la conversion. Cfr Prat, *J.C.*, II, p. 336 et note 1. Il n'est pas impossible que Judas ait choisi pour signe un baiser dans le dessein de n'être pas trop vite démasqué par les Apôtres et surtout par Pierre, dont il pouvait craindre les réactions violentes.

15. Cette présence des Sanhédrites à Gethsémani et les propos que leur tient Jésus pourraient n'être qu'un décalque de la scène que Jean place chez Anne (Jn., XVIII, 19-21), dit le R. P. Benoît (cfr *La Vie Intellectuelle*, 1940, p. 206).

16. Lire Vincent-Abel, *Jérusalem*, II, p. 302 ss.; *Dict. Bible, Supplément* (*D.B.S.*), art. *Gethsémani*.

17. Jn., XVIII, 13-23.

l'œil vigilant de Judas, qui soucieux de percevoir la somme promise (Mc, XIV, 11) ne veut pas qu'il s'échappe (*ib.*, 44).

Puis entraîné comme un vulgaire criminel (*ib.*, 48), il doit refaire le long (1 km. environ) et pénible chemin qui menait de Gethsémani (altitude 685 m.) au Cénacle (altitude 760 m.) [18]. Le palais de l'ex-grand prêtre Anne, chez qui on le conduisait (Jn., XVIII, 13), se trouvait en effet à proximité du Cénacle [19].

Auprès de ce juge, dont le nom signifiait « miséricordieux », et qui, dans la circonstance, n'intervenait officieusement qu'à titre de beau-père de Caïphe (le grand prêtre en fonction) (Jn., *ib.*), Jésus ne pouvait guère espérer trouver miséricorde. De fait Anne, toujours appelé grand prêtre (Lc, III, 2; Jn., XVIII, 19; *Act.*, IV, 6), malgré sa lointaine déposition (l'an 15 av. J.C.) [20], et jouissant d'un tel prestige auprès des siens qu'il exerçait encore le pouvoir sous le couvert des autres [21], se distinguait, au dire du Talmud, par son implacable dureté d'âme et sa grande rapacité [22]. Les Sanhédrites qui l'assistaient (Mc, XIV, 53) n'étaient pas disposés à plus de mansuétude, car la veille ils avaient décrété la mort du Sauveur (Mt., XXVI, 3 ss. et paral.). Il en allait de même de Caïphe, présent lui aussi (*ib.*), puisque l'Evangéliste nous rappelle à dessein la façon cynique dont il avait proposé la condamnation de Jésus, peu après la résurrection de Lazare (Jn., XVIII, 14; XI, 49) [23].

La nuit est déjà fort avancée quand a lieu le premier interrogatoire de Jésus, le froid s'est fait plus vif (Mc, XIV, 67), et le chant du coq va bientôt retentir (*ib.*, 68b). C'est que la sortie du Cénacle avait été tardive et que depuis il y a eu la longue agonie, l'arrestation mouvementée et le pénible retour en ville.

Cet interrogatoire, résumé à l'extrême par le quatrième Evangile (Jn., XVIII, 19), va permettre de préparer la séance officielle du matin devant Caïphe et de convoquer l'ensemble du Sanhédrin (Lc., XXII, 66; Mc, XV, 1 et paral.; Jn., XVIII, 24).

Par les questions qu'il pose à Jésus « sur ses diciples et sur sa doctrine », Anne espère vraisemblablement obtenir de lui des aveux compromettants, destinés à établir qu'il n'est qu'un séditieux et un novateur. Ne verrons-nous pas ces accusations exploitées devant le Sanhédrin (Mc, XIV, 55 ss. et paral.) et le Procurateur Romain (Lc., XXIII, 2)?

A propos de ses disciples Jésus ne répond rien, il ne veut pas qu'ils puissent être entraînés dans des poursuites (Jn., XVIII, 8 ss.). A propos de sa doctrine

---

18. La troupe pénétra en ville plus probablement par la « porte des eaux », à l'angle sud-est du temple, au lieu de descendre jusqu'à la « porte de la Fontaine » près de Siloé.

19. Ce palais aurait eu deux corps de logis, respectivement habités par Anne et Caïphe et donnant sur une cour commune. Il serait à situer soit à 200 m. à l'est du Cénacle (*Biblica*, 1928, p. 167 ss.; *D.B.S.*, II, p. 691 ss.), soit plutôt à 60 m. au nord du Cénacle (*R.B.*, 1927, p. 633 ss.; 1929, p. 155 ss.; 1930, p. 226 ss.). (Vincent-Abel, *Jérusalem nouvelle*, 1922, p. 482-515).

20. Nommé grand prêtre en 6 ou 7 apr. J.C. par le légat romain Quirinius, il fut déposé en 15 par le procurateur Valerius Gratus. Cinq de ses fils furent grands prêtres, ainsi que Caïphe, son gendre.

21. Cfr Fl. Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, IX, 1 ss.

22. *Pessahim*, 57a; *Menahoth*, 13, 21; Flav. Jos., *Ant. Jud.*, XX, VIII, 8; IX, 2.

23. Grand prêtre de 18 à 36 apr. J.C., Caïphe pour se maintenir en place, à une époque où les destitutions étaient fréquentes, dut se distinguer par une grande servilité à l'égard du pouvoir romain.

Même si l'on estime avec le R. P. Benoît, *l.c.*, p. 205, que Mc, XIV, 53 ss. et Mt., XXVI, 57 ss. attribuent au Sanhédrin la séance de la nuit, parce qu'ils ignoraient qu'elle s'était déroulée chez Anne, il demeure hautement probable que Caïphe et d'autres Sanhédrites étaient présents à la séance nocturne, tant il devait leur tarder de voir enfin leur ennemi vaincu.

il se borne à renvoyer son juge au témoignage de ses innombrables auditeurs : « J'ai parlé ouvertement au monde; toujours j'ai enseigné en Synagogue et dans le Temple, (là) où tous les Juifs se réunissent; et je n'ai rien dit en secret. Pourquoi m'interroges-tu? Interroge ceux qui ont entendu ce que je leur ai dit : ils savent ce que j'ai dit » (Jn., XVIII, 20 ss.). Cette réponse, de la part de celui qui était venu porter la lumière aux aveugles (Jn., I, 5; IX, 39) montre bien qu'il était convaincu qu'on ne l'interrogeait pas pour s'instruire, mais pour le condamner. Son langage cependant n'avait rien d'inconvenant, il était celui de quelqu'un qui demande un jugement régulier. L'un de ses gardiens n'en jugea pas de la sorte et lui donna un soufflet (Jn., XVIII, 22). Ce geste brutal et spontané d'un subalterne traduisait éloquemment les dispositions hostiles de toute l'assemblée (cfr *Act.*, XXIII, 1-2).

Jésus relève l'outrage qui lui est fait (Jn., XVIII, 23), il met son insulteur au défi de lui prouver l'irrévérence de la réponse : « Si j'ai mal parlé, montre-le », dit-il; puis il revendique le droit de pouvoir se défendre en termes respectueux, sans qu'on l'en empêche : « Si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu? ». Bref, il proclame son respect de l'autorité et son droit d'auto-défense. L'invitation du Sermon sur la Montagne à présenter la joue gauche, lorsqu'on est frappé sur la joue droite (Mt., V, 39), demande donc interprétation.

Puisque l'accusé demande des témoins et préfère lui-même se taire, Anne estime son rôle terminé et décide de renvoyer l'affaire à la séance officielle que présidera Caïphe au lever du jour (Jn., XVIII, 24; Mc, XV, 1; XIV, 55-63 et paral.) [24].

4. *Le triple reniement de Pierre* [25].

Pendant ce temps, dans la cour du palais, une autre scène, bien lamentable elle aussi, touchait à sa fin. Le chef des Apôtres (Mt., XVI, 17-19) venait à trois reprises de renier son Maître. Après sa fuite au jardin de Gethsémani, Pierre, désireux de voir comment cela finirait (Mt., XXVI, 58b), était revenu sur ses pas, et prudemment, à la faveur des ténèbres, avait suivi de loin la troupe qui emmenait Jésus (Mc, XIV, 54 et paral.; Jn., XVIII, 15). Il était accompagné

---

24. Pour accorder le texte du quatrième Evangile, qui parle de deux comparutions de Jésus, l'une devant Anne (XVIII, 13-23), l'autre devant Caïphe (*ib.*, 24), et qui semble les situer toutes les deux durant la nuit (cfr *ib.*, 25-27), avec le texte des Synoptiques, qui ne parlent que d'une comparution nocturne devant Caïphe et le Sanhédrin (Mt., XXVI, 57 et paral.), et qui par contre mentionnent une nouvelle comparution aux premières lueurs du jour (Mt., XXVII, 1 et paral.) avec reprise de ce qui avait été dit la nuit (comparer Lc., XXII, 66-71 avec Mt., XXVI, 59-66 et Mc, XIV, 55-64), les commentateurs sont loin de s'entendre.

Faute d'avoir pour soi la tradition manuscrite et la grammaire, on ne peut songer, comme certains, à placer le verset 24 de Jn après le verset 13, pas plus qu'à trouver un plus-que-parfait dans ce verset 24 (« avait envoyé ») (cfr Prat, *J.C.*, II, p. 342 et note).

De même on hésite à croire, avec d'autres, qu'il y a eu deux séances nocturnes, l'une devant Anne (Jn., XVIII, 13-23), l'autre devant Caïphe (Jn., XVIII, 24; Mt., XXVI, 57-66 et paral.), car, nous l'avons dit, la nuit était très avancée lorsque Jésus parvint devant ses juges et de plus l'on conçoit difficilement la ressemblance de la séance du matin (Lc., XXII, 66 ss.) avec la deuxième séance de la nuit (cfr Benoît, dans *La Vie Intellectuelle*, févr. 1940, p. 203 ss.).

Il semble préférable d'admettre qu'il n'y a eu qu'une séance nocturne, celle présidée par Anne (Jn., XVIII, 13-23), suivie d'une séance au petit jour, présidée par Caïphe (Lc., XXII, 66 ss.; Mc, XV, 1 et XIV, 55 ss. et paral.), tout en remarquant que Mc et Mt. « ont raconté la scène de la nuit avec les traits de celle du matin » (Benoit, *Mt.*, Paris, 1950, p. 153, 156; cfr *Jésus devant le Sanhédrin*, dans *Angelicum*, 1943, p. 143 ss.).

25. Mc, XIV, 66 ss. et paral.; Jn., XVIII, 15-18, 25-27.

d'un autre disciple (Jn., *ib.*), dont l'identification avec l'auteur du quatrième Evangile est généralement admise [26].

Grâce à ce disciple, peut-être fournisseur du palais, et à ce titre « connu du grand prêtre » (Jn., XVIII, 15b) et de ses serviteurs (*ib.*, 16b), Pierre, qui s'était arrêté à la porte du palais, put y pénétrer à son tour (*ib.*, 16). Ce fut pour son malheur!

En le laissant passer, à la demande du disciple connu (*ib.*, 16b), la portière, que ce retard semble avoir mis en défiance, et qui sait que les disciples de Jésus n'ont pas été arrêtés, ne peut se retenir de lui dire : « Serais-tu, toi aussi, des disciples de cet homme? » (*ib.*, 17). Pierre la rassure d'une simple négation, qui déjà frise le reniement : « Je n'en suis pas » (*ib.*, 17b). Puis pour s'effacer, plus encore que pour se garantir du froid de cette nuit d'avril, il avance dans la cour et se mêle au groupe des serviteurs et des soldats juifs, accroupis autour d'un feu de braise qu'ils viennent d'allumer (Jn., XVIII, 18; Mc, XIV, 54 et par.). A peine a-t-il eu le temps de remarquer que le jugement de son Maître se passe à l'étage (Mc, XIV, 66a), qu'il est interpellé à nouveau par une servante. Celle-ci, après l'avoir bien fixé, — c'était peut-être cette même servante qui l'avait introduit et qui dans l'obscurité n'avait pu l'examiner à son gré — l'accuse hautement d'être l'un des disciples de Jésus : « Toi aussi, tu étais avec Jésus de Nazareth » (Mc, XIV, 67 et paral.; Jn., XVIII, 25a). Sans doute trouve-t-elle qu'il n'a pas l'allure des autres. Pierre cette fois repousse l'imputation par un reniement formel : « Je ne comprends pas ce que tu dis » (Mc, XIV, 68), « Je ne le connais pas » (Lc., XXII, 57; Jn., XVIII, 25b).

Conscient de sa faute et craignant d'être soumis à de nouvelles interrogations, s'il reste là plus longtemps, Pierre se dirige vers la porte du vestibule (Mc, XIV, 68b), où règne une pénombre salutaire. C'est à ce moment que, malgré son trouble il entend le premier chant du coq (*ib.*). Hélas! sous le porche il retrouve, et cette fois en compagnie, la servante du début, qui recommence à l'accuser (Mc., XIV, 69) et qui trouve écho chez les personnes qui l'entourent (Lc., XXII, 58 « un autre »; Mt., XXVI, 71 « une autre »). Pour se tirer d'embarras, Pierre accentue son premier reniement, il nie « avec serment » (Mt., XXVI, 72).

Il comprend alors qu'une sortie, dans ces circonstances, reviendrait à un aveu et l'exposerait à de grands dangers. Il revient s'installer auprès du feu. Là, pendant une heure environ (Lc., XXII, 59), il écoute les conversations et, pour se donner une contenance, finit même par y participer. Mal lui en prit. Il est trahi par son accent galiléen, reconnaissable à l'adoucissement des gutturales et au mélange des voyelles [27]. Ses compagnons du moment ne se gênent pas pour le lui dire (Mt., XXVI, 73 et paral.), et tout particulièrement un parent de Malchus, qui soutient l'avoir vu avec Jésus au jardin de Gethsémani (Jn., XVIII, 26). Contre ce nouvel assaut, plus redoutable que les précédents, Pierre accumule serments et imprécations (Mc, XIV, 72 et paral.; Jn., XVIII, 27a).

Au même instant, Jésus, dont l'interrogatoire nocturne a pris fin, est conduit, à travers la cour, dans un corps de garde pour y attendre la séance du matin [28]. Tous les yeux, à son passage, se fixent sur lui. Mais lui ne se retourne que pour regarder Pierre (Lc., XXII, 61). Ce regard bouleverse l'Apôtre et lui remet en mémoire la prophétie de la veille : « Avant que le coq ait chanté deux fois, tu me renieras trois fois » (Mc, XIV, 72b et paral.; Mc, XIV, 31 et paral.; Jn., XIII, 38) [29]. Aussi Pierre met-il à profit la sortie générale, qui dut suivre cette

---

26. Cfr Prat, *J.C.*, II, p. 352; voir cependant Durand, *Jean*, p. 468.

27. Cfr Talmud, *Erubin*, 53b; Strack--Bil., I, p. 156-159.

28. C'est là que va se dérouler, jusqu'au matin, la scène d'outrages décrite par les Synoptiques (Mc, XIV, 65, et paral.).

29. Il est manifeste qu'aucune des relations évangéliques des trois reniements de Pierre n'est complète par elle-même, comme il est manifeste qu'aucune d'elles

fin de séance, pour quitter la place et s'en aller pleurer amèrement l'énorme faute qu'il vient de commettre (Lc., XXII, 62 et paral.) [30].

Il comprend enfin combien il s'est montré présomptueux quelques heures auparavant, lorsqu'il s'est dit plus courageux que les autres disciples et prêt à mourir pour son Maître (Mc, XIV, 29-31). Il regrette de n'avoir pas veillé et prié, comme celui-ci le lui avait recommandé (Mc, XIV, 38 et paral.). Désormais il prendra garde d'oublier que la nature humaine, laissée à ses propres forces, n'est pas à la hauteur des généreuses résolutions de l'esprit (*ib.*) ; il se défiera de lui-même et comptera davantage sur Dieu. A Jésus qui bientôt lui demandera, par trois fois, en compensation de son triple reniement : « Pierre m'aimes-tu? m'aimes-tu plus que ceux-ci? », il répondra modestement : « Seigneur, tu connais toutes choses, tu sais bien que je t'aime » (Jn., XXI, 15-17). Il le fera d'autant plus volontiers qu'il se souviendra que, sans la prière de Jésus pour lui (Lc., XXII, 31), son reniement n'eût pas été un simple fléchissement de son courage, mais bel et bien une éclipse de sa foi [31].

5. *Scène d'outrages* [32].

Pierre va pleurer le reste de la nuit. Jésus lui, jusqu'au matin, va subir les outrages de ceux qui le gardent (Lc., XXII, 63a). Miliciens et valets (Mc, XIV, 65b), sûrs de l'impunité et désireux de tromper la longueur de l'attente, l'accablent de coups et d'injures (Mc, XIV, 65b). Certains lui crachent au visage et le soufflètent (Mt., XXVI, 67a), d'autres, pour ridiculiser ses prétentions messianiques, lui voilent la face, le frappent et lui demandent de prophétiser qui l'a frappé (*ib.*, 67b) (cfr *I Rois*, XXII, 24 ss.). Il semble même, à bien lire le second Evangile (comparer 65a de Mc, XIV avec 65b) que plusieurs Sanhédrites aient participé à cette scène révoltante, exprimant en ce moment, comme ils le feront au Calvaire (Mc, XV, 31 et paral.), leurs « longues rancunes (accumulées) contre Jésus (et se vengeant de) tant de tentatives manquées pour le saisir et pour le perdre [33] ».

6. *Comparution de Jésus devant Caïphe et le Sanhédrin* [34].

Aux premières lueurs du jour, on se hâte de conduire Jésus dans la salle du Sanhédrin (Lc., XXII, 66b) [35], c'est-à-dire dans la salle du Xyste attenante au Temple, du côté sud-ouest.

Le temps pressait, il fallait établir un jugement régulier, au moins en apparence, prononcer la sentence capitale, puis se présenter devant le Procurateur, dès l'ouverture matinale de son tribunal (Jn., XVIII, 28) [36], pour en obtenir la ratification et en précipiter l'exécution avant la fin de ce jour. Le soir commençait le repos sabbatique et s'inauguraient les fêtes pascales (Jn., *ib.* ; Lc., XXIII, 56 ; Mc, XV, 42).

---

ne contredit les autres. A l'occasion de chaque reniement, Pierre, accusé de plusieurs côtés à la fois, a multiplié les dénégations. Chaque évangéliste a choisi parmi les accusations et les dénégations celles qu'il préférait ou celles qu'il a connues.

30. Sur l'emplacement possible du repentir de Pierre, cfr *D.B.S.*, II, 691 ss.

31. Cfr *D.B.S.*, II, 587-590.

32. Mc, XIV, 65 et paral.

33. Lebreton, *La Vie et l'Enseignement de J.C.N.S.*, 1935, t. II, p. 372. Cette scène eut sans doute pour témoin ce même disciple qui avait introduit Pierre dans la cour (Jn., XVIII, 15).

34. Lc., XXII, 66-71 ; Mc, XV, 1 et XIV, 55-64 ; Mt., XXVII, 1 et XXVI, 59-66.

35. « Dans leur Sanhédrin » de Lc., XXII, 66b semble s'opposer à « dans la maison du grand prêtre » de Lc., XXII, 54.

36. Cfr *La Vie Spirituelle*, 1952, p. 230.

Dans la salle officielle se trouvent réunies les trois classes du grand Conseil (Mc, XV, 1) sous la présidence de Caïphe (Jn., XVIII, 24; Mc, XIV, 60 ss.). Les dernières heures de la nuit avaient permis la convocation du « Sanhédrin tout entier » (Mt., XXVI, 59) [37].

Dès l'ouverture de la séance, dont les Evangiles Synoptiques nous ont seulement gardé la substance, il apparaît clairement aux quelques disciples secrets de Jésus (Jn., XII, 42; XIX, 38 ss.), que l'affaire tournera mal. On n'interroge pas le prévenu, puisqu'il a cette nuit refusé de parler. On cherche des témoins, mais des témoins à charge, dont la déposition soit assez grave pour justifier le prononcé de la peine capitale (Mc, XV, 55; Mt., XXVI, 59). Il s'en présente beaucoup (Mt., *ib.*, 60). Leurs dépositions cependant ne sont pas retenues, car elles ne réalisent pas la concordance exigée par la Loi juive (Mc, *ib.*, 56; *Nomb.*, XXXV, 30; *Deut.*, XVII, 6; XIX, 15), tout autant que par le bon sens. Il serait donc vain de vouloir en faire état devant les Romains. Finalement une incrimination se trouve avancée par deux témoins qui semblent moins divergents. Jésus est accusé d'avoir dit qu'il détruirait le Temple de Jérusalem, pour ensuite le rebâtir en trois jours (Mc, XIV, 58 ss.). Allusion transparente à la prophétie de la résurrection, lors de l'expulsion des vendeurs du temple : « Détruisez ce temple et, dans l'intervalle de trois jours, je le relèverai » (Jn., II, 19). Jésus y parlait du temple de son corps et précisait qu'il serait détruit non par lui mais par les Juifs. Les témoins déforment donc ses paroles (Mc, XIV, 57). Le grief était grave. Des prophètes avaient été persécutés et mis à mort pour avoir mal parlé du Temple (Jér., XXVI, 6 ss.). Le diacre Etienne sera mis en jugement pour la même raison (*Act.*, VI, 13 ss.).

Caïphe affecte de trouver l'accusation suffisante et demande à Jésus de s'en justifier (Mc, XIV, 60). Il espère le prendre en défaut dans ses propres déclarations. Comme celui-ci ne répond rien (Mc, XIV, 61a) et qu'en réalité les témoins n'étaient pas plus concordants sur ce point que sur les autres (Mc, XIV, 59), il se voit contraint — talonné qu'il est par le temps — d'en arriver au véritable grief, qui avait motivé l'arrestation, qui hantait tous les esprits et qu'il eut préféré passer sous silence : les prétentions messianiques de Jésus.

« Si tu es le Christ, dis(le)-nous » s'exclame-t-il (Lc., XXII, 67). Cette question, qu'il ponctue d'une adjuration solennelle (Mt., XXVI, 63), lui est suggérée par toutes les attitudes et les déclarations extraordinaires qui sont celles de Jésus depuis bientôt deux ans (Jn., II, 18 ss.; Lc., IV, 21 ss.; Mc, XI, 6 ss., etc.), et qui se sont encore accentuées sur la fin : rémission des péchés, apparentes violations du Sabbat, résurrection de Lazare, entrée solennelle dans Jérusalem, parabole des vignerons homicides, filiation davidique du Messie, malédictions à l'adresse des Scribes et des Pharisiens, rapports uniques avec Dieu le Père, etc.

Caïphe sait par là combien les prétentions messianiques de Jésus sont aux antipodes de celles admises par l'ensemble des chefs Juifs : Sadducéens et Pharisiens [38]. Il veut, en plein accord avec eux, barrer la route à une religion qui s'avère plus spirituelle et morale que temporelle et politique, plus universelle et transcendante que judaïque et légaliste. Il est convaincu, devant l'enthousiasme populaire que suscite ce novateur, que seule la suppression du personnage lui-même amènera la disparition de sa doctrine subversive (cfr Jn., XI, 47 ss.).

S'il pose sa question ce n'est donc pas pour admettre la réponse affirmative qui pourra lui être faite, mais bien pour en tirer sujet de condamnation définitive.

---

37. On ne voit pas sur quoi se basent certains auteurs, par exemple Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 491 ss., pour dire que la condamnation de Jésus fut le fait des seuls chefs Sadducéens. Cfr *La Vie Intellectuelle*, 15 avril 1940, p. 60 ss.

38. Cfr Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien*, I, p. 341 ss.; *D.B.S.*, IV, p. 1232 ss.

Jésus laisse entendre qu'il ne se fait pas d'illusion sur les dispositions de son interlocuteur : « Si je vous (le) dis, répond-il, vous ne (le) croirez pas, et si j'interrogeais vous ne répondriez pas » (Lc., XXII, 67b-68). L'expérience des jours passés lui a montré que ses adversaires ne tiennent pas à comprendre sa messianité (Mc, XI, 29-33; XII, 35 ss.). Lui qui connaît, sans qu'on le lui dise, ce qu'il y a dans le cœur de l'homme (Jn., II, 25), sait fort bien leur résistance aux grâces de lumière et d'attrait qu'il n'a cessé de leur départir pour déclancher leur conversion (Jn., I, 5, 11; III, 17 ss.; V, 31 ss.; VI, 36; VII, 17; VIII, 12 ss.; IX, 39 ss.; X, 32 ss.; XV, 22, etc.) [39]. Il les sait incapables, en suite de cette résistance, de percer le mystère de sa divinité (cfr *I Cor.*, II, 8), et trouvera dans cette incapacité une raison d'excuser leur déicide inconscient (Lc., XXIII, 34a). Il ne veut pas cependant se dérober à la question qui lui est officiellement faite. Son silence, en pareille occurence, eût paru le désaveu de sa mission. Il répond donc qu'il est le Messie, et, pour enlever toute ambiguïté à sa réponse, il s'applique à lui-même, en les fondant ensemble, deux textes messianiques de l'Ancien Testament : « Tu l'as dit (je suis bien le Messie), d'ailleurs je vous le déclare : désormais vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance (divine) et venant sur les nuées du ciel » (Mt., XXVI, 64; cfr *Ps.*, CX, 1; Dan., VII, 13) [40].

L'attention des auditeurs se porte sur la nouvelle revendication contenue dans cette déclaration : la session à la droite de la Puissance, c'est-à-dire de Dieu. Avec juste raison ils comprennent qu'elle implique l'égalité avec Dieu. « Tu es donc le Fils de Dieu? » lui disent-ils (Lc., XXII, 70a). La réponse affirmative qu'ils reçoivent (Lc., *ib.*, 70b) effarouche immédiatement leur monothéisme millénaire et déchaîne leur fureur. Caïphe crie au blasphème et, pour traduire son indignation, découd sa tunique par le haut sur une longueur d'environ 30 cm. (Mt., XXVI, 65), d'après un rite traditionnel (*II Rois*, XVIII, 37; *I Mac.*, II, 14; IV, 39). Dès ce moment il estime inutile de prolonger la séance. L'aveu qui vient d'être fait, et que le prévenu ne songe nullement à rectifier, ne dépasse-t-il pas en gravité tout ce qu'une enquête pourrait révéler? Il demande à l'assistance de se prononcer immédiatement : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins? vous avez entendu le blasphème, que vous en semble? » (Mc, XIV, 63-64). — « Il est digne (enokos) de mort » lui clament les Sanhédrites (Mt., XXVI, 66). Ils ne pouvaient répondre autrement, car la Loi juive (*Lévit.*, XXIV, 10, 23; *Deut.*, XIII, 2-6) punissait de mort tout blasphémateur [41].

Caïphe semble triompher, « en réalité c'est le condamné qui est vainqueur, il le savait, il le voulait. Mais cette mort, que ses ennemis lui préparaient, il ne voulait pas la subir pour un prétexte mensonger, il voulait que sa mort fut un martyre, mettant le sceau suprême à son enseignement » (Lebreton). Il voulait que l'acte criminel de ses juges fut pour eux, en même temps que pour l'humanité tout entière, source de pardon et de vie divine (cfr Jn., III, 14 sq.; XII, 32; Mt., XXVI, 28; *Rom.*, III, 21-26; *I Tim.*, II, 4 ss., etc.). O profondeur de la Richesse, de la Sagesse et de la Science de Dieu (*Rom.*, XI, 33).

Jean CANTINAT, C.M.

---

39. Sur la culpabilité des chefs Juifs, lire les belles pages du R. P. Lagrange, dans *L'Evangile de J.C.*, Paris, 1939, p. 457-472; lire aussi *La Vie Intellectuelle*, 15 avril 1940, p. 59-64.

40. « A partir de ce moment où les Juifs vont le mettre à mort, il ne se présentera à eux que dans son nouvel état glorieux, d'abord par le triomphe de la résurrection, ensuite par le triomphe de l'Eglise... qui s'élèvera sur les ruines de Jérusalem ». R. P. Benoît, *Saint Matthieu*, Paris, 1950, p. 154; cfr Mt., XXIII, 39; XXIV, 30.

41. Ils ne condamnent Jésus qu'autant qu'ils le pouvaient : ils le déclarent digne de mort « enokos ». Seuls les Romains pouvaient porter la sentence.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Constitution Apostolique « Exsul Familia » du 1er août 1952 sur les soins d'ordre spirituel à apporter aux émigrants. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, pp. 649-704).

Nous ne pouvons songer à reproduire dans son intégralité, surtout en ce qui concerne sa partie narrative et historique, ce texte important, quoi qu'il en soit de son très grand intérêt. On pourra d'ailleurs se reporter, pour illustrer et corroborer les affirmations pontificales, aux études parues dans la Revue en 1950 (cfr *N.R.Th.*, 1950, pp. 903 et s.).

Dans son premier Titre, le Souverain Pontife rappelle la sollicitude maternelle de l'Eglise à l'égard des exilés et émigrés. Après une brève indication de ce qui a été entrepris autrefois : Ordres religieux, institués pour la rédemption des captifs, prêtres partant en missions, fondations de paroisses nationales préconisées dès le IVe Concile de Latran, par exemple, le Pape s'arrête assez longuement au détail de l'œuvre poursuivie depuis le temps de la Révolution française jusqu'à nos jours. Exposé des interventions de Pie VI et de Pie VII en faveur des prêtres et religieux émigrés de 1792 à 1801, organisation de l'apostolat auprès des émigrants italiens, allemands, dès le milieu du XIXe siècle, décisions prises par Pie IX et Léon XIII. Le Bienheureux Pie X devait s'intéresser tout particulièrement aux œuvres d'émigrants en Europe, Orient et Amérique du Nord ou du Sud, à la fondation ou approbation de diverses sociétés; il donna en outre des règles canoniques spéciales par l'intermédiaire surtout de la Consistoriale ou de la Propagande. Benoît XV poursuivit ce travail en faveur des émigrants, des prisonniers de guerre et des réfugiés. Pie XI fut aussi attentif à la situation des fidèles des Eglises d'Orient ou de diverses Eglises persécutées (Espagne, Mexique). Avec Pie XII, l'Eglise a dû faire face à l'immense détresse de nombreux peuples après la dernière guerre : prisonniers et internés, réfugiés et personnes déplacées, émigrants de toutes nations, fidèles frappés par la guerre comme en Palestine... Le Pape peut évoquer ses incessants appels à la charité, ses interventions pour une vraie paix, le travail effectivement réalisé, en somme toute l'assistance religieuse, morale et sociale de l'Eglise en ce domaine.

Or, pour assurer une efficacité réelle et pleine à cette mission qui incombe à l'Eglise entière et doit s'étendre et se réaliser en tous les pays, en Australie ou aux Philippines aussi bien qu'en Amérique ou dans nos pays d'Europe, le Souverain Pontife, à la demande de la S. Congrégation de la Consistoriale, a estimé que l'occasion était opportune de porter une loi donnant des règles sur les soins spirituels à assurer aux émigrants. Il précise en effet qu'il veut « donner à tout Ordinaire du lieu des normes convenables, nullement en désaccord avec les lois du Code de droit canonique, mais répondant tout à fait à leur esprit et à la coutume; qu'il veut leur remettre les pouvoirs opportuns afin qu'ils puissent fournir aux étrangers, soit établis, soit en cours de déplacement, une assistance spirituelle ni différente, ni inférieure, à celle dont jouissent les autres fidèles de leurs diocèses ». L'exposé historique avait été fait en partie pour éclairer cette action à venir. La Constitution actuelle regroupe en un tout et donne valeur de lois aux textes actuels. Afin de répondre aux circonstances de temps et de lieu, la Constitution entraîne des abrogations partielles, des changements de normes anciennes et prévoit des dispositions nouvelles.

Le second Titre contient la partie dispositive. Le chapitre I traite de la compétence de la S.C. de la Consistoriale relativement aux émigrants de rite latin

en séjour n'importe où. A raison de la compétence de la S.C. de la Propagande sur les territoires de missions et de la S.C. pour l'Eglise Orientale sur les fidèles de rite oriental, il est prévu que ces trois Congrégations auront à se concerter, selon les cas, en ce qui regarde tant les fidèles que les prêtres. L'article 3 précise les permissions à obtenir pour les prêtres séculiers ou réguliers qui s'expatrieront. L'article 4 prévoit, conformément au c. 216, § 4, que la concession par indult de paroisses, à raison de la langue ou de la nationalité, en faveur d'émigrants, est réservée à la Consistoriale. L'article 5 spécifie les pouvoirs de la S. Congrégation en matière de nominations et contrôles. Les articles 6, 7 et 8 indiquent ce que sont les Commissions épiscopales, le Conseil suprême et le Secrétariat général international pour l'Œuvre de l'Apostolat de la mer. Le chapitre II concerne le Délégué aux Œuvres d'émigration institué auprès de la Consistoriale (sa compétence et ses pouvoirs, ses obligations).

Le chapitre III apporte toute une série de déterminations concernant les fonctions de Directeur, de missionnaire d'émigrants, de chapelain de navire. Article 18, § 1 : « Les missionnaires d'émigrants et les chapelains de navires ainsi que les Directeurs remplissent leurs fonctions sous le contrôle de la Sacrée Congrégation de la Consistoriale et de son Délégué aux Œuvres d'émigrants ». § 2 : « La charge de missionnaire... et de chapelain... et l'office de Directeur n'entraîne pas l'excardination et ne confère aucune exemption soit à l'égard des Ordinaires propres ou des Supérieurs réguliers, soit relativement à l'Ordinaire du lieu où se trouvent le missionnaire et le chapelain ». Article 19 : « Les Directeurs de missionnaires... et de chapelains... ne peuvent exercer aucune juridiction soit territoriale soit personnelle à raison de leur charge, sauf dans les questions qui seront indiquées plus loin ». Le rôle du Directeur est d'assurer les relations avec les évêques et de diriger missionnaires et chapelains, tout en respectant les droits des Ordinaires du lieu (art. 20). Ses obligations à l'égard de ses prêtres, églises ou chapelles... sont indiquées par l'article 21. L'article 22, sous certaines conditions, lui reconnaît le droit de réunir ses missionnaires notamment pour des retraites; il doit fournir un rapport annuel à Rome (art. 23).

Seul l'article 24 traite ici des missionnaires : «... (ils) ont la charge spirituelle des fidèles de leur langue ou nationalité sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu et selon les normes qui seront données au chapitre IV ». Les articles 25 à 30 visent les chapelains de navires ayant charge du personnel des bateaux, des voyageurs pendant le trajet, du personnel du port (cfr art. 8, § 1). Ils ont durant le voyage la charge des âmes, sauf en matière matrimoniale, de ceux qui sont sur le bateau à un titre quelconque; ils reçoivent des pouvoirs de la Consistoriale, doivent tenir les livres de baptêmes, confirmations et des défunts (art. 25). Ils sont responsables de la chapelle et considérés comme recteurs d'église (art. 26). Ils ont à assurer le réglement de la vie religieuse, même si d'autres prêtres sont présents (art. 27 à 29). L'article 30 pose que « le droit d'ériger et de bénir un oratoire sur un navire revient à l'Ordinaire du lieu du port d'attache habituel du navire ». L'article 31 prévoit les absences et remplacements momentanés des missionnaires, chapelains et Directeurs.

Le chapitre IV traite de l'action spirituelle à exercer auprès des étrangers par les Ordinaires du lieu.

Article 32 : « En ce qui concerne en particulier la charge des âmes à assurer par les Ordinaires du lieu auprès de n'importe quels étrangers, soit ayant un quasi-domicile, soit de passage, chaque fois que, pour une raison ou une autre, il ne paraîtra pas opportun de recourir à la S.C. de la Consistoriale pour obtenir l'érection d'une paroisse répondant à la langue ou à la nationalité, nous décidons qu'à l'avenir les Ordinaires du lieu veilleront soigneusement à l'observation des règles suivantes » :

33 : « Tout Ordinaire du lieu doit s'efforcer de confier le soin spirituel des étrangers ou émigrants à des prêtres, soit séculiers soit réguliers, de même lan-

gue ou nationalité, donc à des missionnaires d'émigrants munis d'un mandat particulier de la S.C. de la Consistoriale ».

34 : « Tout Ordinaire du lieu doit également s'efforcer d'accorder à ces mêmes missionnaires d'émigrants le pouvoir d'exercer le soin des âmes auprès des fidèles qui séjournent ou qui sont de passage, de même langue ou nationalité, après en avoir référé à la S.C. de la Consistoriale et en ayant observé tout ce que le droit prescrit ».

35, § 1 : « Le missionnaire d'émigrants muni de ce pouvoir est considéré comme un curé au point de vue de la charge des âmes; c'est pourquoi il jouit des mêmes facultés en vue du bien des âmes et est astreint aux mêmes obligations que les curés. » Le § 2 impose l'emploi des livres paroissiaux.

36, § 1 : « Ce pouvoir paroissial est personnel et il ne doit être exercé qu'auprès des personnes étrangères ou émigrées ». — § 2 : « Ce même pouvoir entre en cumul à droit égal avec le pouvoir du curé du lieu, même s'il est exercé dans une église ou chapelle ou oratoire public ou semi-public confié au missionnaire d'émigrants ». L'article 37 règle cette question des églises ou chapelles, soit spécialement attribuées, soit utilisées en concours avec d'autres.

38 : « Les missionnaires d'émigrants, tant qu'ils sont en charge, sont pleinement soumis à la juridiction de l'Ordinaire du lieu, soit en ce qui concerne l'exercice du ministère sacré, soit relativement à la discipline, tout privilège d'exemption étant exclu ».

39 : « Tout étranger, soit quasi-domicilié, soit pérégrin, a pleine faculté de s'adresser pour recevoir les sacrements, même pour se marier, au missionnaire des émigrants de sa langue ou au curé du lieu ».

40 : « Par ce terme de quasi-domicilié ou de pérégrin, en ce qui concerne ce dont on vient de parler, on entend : 1° Tous les étrangers, sans excepter ceux qui ont émigré de colonies, qui séjournent, durant un laps de temps quelconque, pour n'importe quelle cause, même d'études, dans un autre territoire; 2° Leurs descendants au premier degré en ligne directe, même s'ils ont acquis les droits de la nationalité ».

Le chapitre V traite des devoirs des évêques d'Italie à l'égard de leurs concitoyens qui émigrent et le chapitre VI du Collège Pontifical des prêtres destinés aux émigrants italiens. A. DELCHARD, S. J.

S. CONGREGATION POUR L'EGLISE ORIENTALE

Décret du 10 mai 1952. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 632).

Ce décret est relatif à l'application des canons 66, 281, 282, 283, 291 du Motu proprio « Postquam Apostolicis Litteris » du 9 février 1952 (cfr *A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 65; *N.R.Th.*, 1952, p. 524 et s.) promulguant la législation propre aux religieux de l'Eglise Orientale. Il porte une mesure identique à celle prise par décret de la S.C. de la Consistoriale en date du 13 juillet 1951, décret relatif à l'application des canons 534, § 1 et 1532, § 1, 2° (cfr *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 602; *N.R.Th.*, 1951, p. 982). La somme au delà de laquelle on doit demander la permission au Saint-Siège pour aliéner des biens précieux et autres biens ecclésiastiques ou contracter dettes et obligations, tant que dureront les circonstances actuelles, est à calculer en francs-or (savoir 30.000 dans les territoires des patriarchats, 15.000 en dehors). Lorsque le Patriarche doit permettre les actes passés sur son territoire par ses sujets, même religieux, entre 15 et 30.000 francs, cette somme doit s'entendre aussi en francs-or. A. DELCHARD, S. J.

S. CONGREGATION DE LA CONSISTORIALE

Décret du 26 juin 1952 portant érection d'un Vicariat en vue de

l'organisation de l'aumônerie militaire en France. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 744).

Ce décret organise l'Aumônerie militaire en France et donne pouvoir à l'Archevêque de Paris pour exécution. Un Vicariat aux armées est érigé canoniquement. Ce Vicariat comprend un Vicaire aux armées, 3 aumôniers-directeurs respectivement pour les armées de terre, de l'air et de mer, des aumôniers militaires. Le siège du Vicariat et sa curie sont à Paris; l'office de Vicaire est attribué en raison des circonstances à l'Archevêque de Paris; ce qui entraîne cumul de deux juridictions, car, comme Vicaire, il a juridiction ordinaire, personnelle, tant au for externe qu'au for interne. Les aumôniers-directeurs sont de par leur office assimilés à des Vicaires Généraux relativement à l'armée qui leur est confiée. C'est le Vicaire qui confie aux aumôniers militaires la « charge des âmes ».

Quels sont les sujets de ce Vicariat? « 1 : Les prêtres, séculiers et réguliers, qui, habituellement ou non, sont appelés à exercer la charge d'aumôniers militaires en vue de l'assistance spirituelle à l'armée. 2 : Tous ceux qui, soldats ou astreints à un temps d'instruction militaire, appartiennent aux armées de terre, de l'air ou de mer et sont soumis aux lois portées pour ces armées elles-mêmes. 3 : Les familles de ceux qui sont indiqués au n. 2, donc femmes, enfants, parents et proches, domestiques, qui habitent avec eux dans des lieux réservés au stationnement des armées, soit en France ou dans les colonies, soit qui les accompagnent hors de ces territoires. 4 : Tous les fidèles de l'un ou de l'autre sexe qui habitent dans des lieux réservés aux armées. 5 : Tous les fidèles des deux sexes, soit appartenant à une religion soit laïques, qui sont dans les hôpitaux ou écoles militaires, pourvu qu'ils y habitent. 6 : Les personnes astreintes aux formations chargées d'assurer la paix civile, lorsqu'elles sont appelées aux armées. 7 : Les troupes chargées de la sécurité publique ».

Relations du Vicariat avec les Ordinaires des lieux : la juridiction du Vicaire aux armées entre en cumul avec celle des Ordinaires du lieu; dès lors les aumôniers militaires, en ce qui concerne la discipline ecclésiastique, sont soumis aussi au pouvoir des Ordinaires du lieu où ils séjournent et un Ordinaire du lieu peut, dans les cas urgents ou lorsque le Vicaire ne pourrait pas agir, leur faire remarques et blâmes même par sanctions canoniques, à charge de prévenir aussitôt le Vicaire. Dans les centres ou postes réservés aux troupes, c'est le Vicaire qui en premier et principalement exerce la juridiction. Ce n'est qu'en second et chaque fois que le Vicaire ou ses aumôniers sont absents ou font défaut, que l'Ordinaire du lieu et le curé peuvent agir, mais toujours en vertu de leur pouvoir propre, ce qui suppose des mises au point opportunes avec le Vicaire et les chefs militaires.

Administration des sacrements : en ce qui concerne le mariage de ses sujets, le Vicaire doit exactement observer ce que prescrit le canon 1097, § 2, du Code selon lequel : « on doit tenir pour règle que le mariage est célébré devant le curé de l'épouse, sauf excuse à raison d'une juste cause ». Il faut aussi accomplir avec soin tous les actes qui, selon le droit, doivent précéder ou suivre la célébration des mariages. Relativement à la confession : les aumôniers militaires peuvent entendre validement et licitement la confession de quiconque s'adresse à eux dans les terrains réservés aux troupes.

Au cas de vacance de l'office de Vicaire, chaque aumônier-directeur garde sa charge avec tous les pouvoirs qui lui sont propres, jusqu'à ce qu'un nouvel Archevêque de Paris prenne possession de son siège.

Notons qu'un Décret du 8 décembre 1951 (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 743) avait également créé un Vicariat aux armées de la République des Philippines. De rédaction plus concise, il renferme sensiblement les mêmes dispositions. Toutefois, le Vicaire aux armées n'est pas comme en France le titulaire d'un siège épiscopal. On prévoit de plus la tenue des registres de baptêmes, confirmations, mariages et des défunts.

A. DELCHARD, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE HISTORIQUE

G. Bardy. — *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Coll. Théologie, n° 15. Paris, Aubier, 1949, 22 × 14 cm., 356 p.

M. le chan. Bardy qui connaît intimement l'histoire des premiers siècles chrétiens a eu l'ingénieuse idée de chercher le secret du « miracle chrétien » en étudiant le phénomène de la conversion. Il est propre en effet au christianisme, comme l'auteur le montre en décrivant ses analogues dans le paganisme, les cercles de philosophie et le judaïsme : jamais dans ces milieux, la conversion n'atteint la profondeur, l'ampleur et l'universalité que l'on rencontre dans l'Eglise des premiers siècles.

L'auteur analyse ensuite les motifs : désir de vérité, délivrance de la fatalité et du péché, soif de sainteté; les exigences pour l'esprit et la conduite de la vie; les obstacles que rencontre la conversion dans le milieu familial et social; il en étudie ensuite les méthodes : action individuelle et sociale des chrétiens, rendant témoignage de leur foi, tant par leurs écrits que par la sainteté de leur vie, sans qu'on doive toutefois se faire à ce sujet un tableau idyllique. Aussi, le chan. Bardy achève-t-il la peinture de cette première société chrétienne, en esquissant dans un panneau antithétique le cas de l'apostasie, dont il cherche à élucider les causes.

La manière du chan. Bardy est toujours concrète et vivante; bien que nous en soyons réduits pour juger du rayonnement de l'Eglise ancienne à des témoignages littéraires émanant d'hommes cultivés, ce qui limite singulièrement notre information, on jugera que l'auteur a su tirer parti adroitement de ces sources, en dégageant l'implicite qu'elles décèlent et qu'il nous donne sur ce problème — pour autant qu'il est accessible par des méthodes empiriques — des aperçus suggestifs et éclairants.

G. Dejaifve, S. J.

Coll. *Ancient Christian Writers*. The Works of the Fathers in Translation, edited by J. Quasten and J. C. Plumpe. Westminster (Maryland), The Newmann Press; Londres, Longmans, Green and C° 22 × 14 cm.

Volume I : *The Epistles of St Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, newly translated and annotated by J. A. Kleist, S. J., 1946, x-162 p. Prix : 25 sh.

Volume V : *St. Augustine. The Lord's Sermon on the Mount*, translated by J. J. Jepson, with an introduction and notes by the editors, 1948, vi-228 p. Prix : 25 sh.

La N.R.Th. a régulièrement annoncé les volumes de la collection *Ancient Christian Writers*. Le succès rencontré par cette traduction anglaise des Pères de l'Eglise a provoqué une réédition sans changement des douze premiers volumes. Désormais aussi la Maison Longmans, Green and C° de Londres est chargée de la distribution des volumes en Europe. La collection, qui répond à un réel besoin, recevra de ces mesures, nous n'en doutons pas, une nouvelle impulsion et connaîtra une succès croissant, principalement parmi le public de langue anglaise.

Ch. Martin, S. J.

F. Quatember, S. J. — *Die christliche Lebenshaltung des Klemens*

von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Vienne, Herder, 1946, 24 × 17 cm., XII-164 p.

La thèse du P. Quatember sur le Pédagogue de Clément d'Alexandrie est un modèle de probité scientifique : rien n'y est avancé qui ne repose sur une longue familiarité avec l'œuvre de Clément et une bonne connaissance de la littérature du sujet, spécialement des travaux des de Faye, Meifort, Lietzmann, à l'égard desquels l'auteur sait témoigner à l'occasion d'une belle indépendance.

La première partie est consacrée à la personne de Clément et à son œuvre : le P. Quatember fait bon marché des conjectures fantaisistes des historiens, en nous ramenant à l'incertitude des sources : lieu d'origine de Clément, nationalité, initiation aux mystères, conversion, autant de problèmes, auxquels l'historien, qui respecte les textes, n'a guère de réponses fermes à donner. Quant au « Pédagogue », après en avoir discuté la portée littéraire et les sources et en avoir donné une analyse succincte, l'auteur en dégage quelques conclusions concernant la position de Clément en face de l'Ecriture Sainte : contrairement à l'opinion régnante au début du siècle, elle est bien le fondement et la règle première de toute sa théologie. L'auteur traite ensuite des principaux thèmes de Clément en fonction d'une théologie spirituelle : eschatologie, gnose, filiation divine, péché, relations entre âme et corps, tous ces points sont succinctement élucidés à la lumière des textes; l'on y précise, à ce propos, la dépendance de Clément par rapport au stoïcisme.

Une bonne bibliographie, tenue à jour jusqu'en 1940, accompagne cette thèse intéressante, où, sous une apparente sécheresse géométrique, inhérente à toute discussion de textes, se trahit çà et là une vibrante admiration pour le grand alexandrin, aussi excellent maître de vie spirituelle qu'il fut bon philosophe et théologien.

G. Dejaifve, S. J.

Eusèbe de Césarée. — *Histoire ecclésiastique.* Livres I-IV. Texte grec. Trad. et annotation par G. Bardy. Coll. Sources chrétiennes, 31. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., VIII-215-215 p.

E. Schwartz. — *Eusebius Kirchengeschichte.* Kleine Ausgabe. 5e édit., Berlin, Akademie-Verlag, 1952, 23 × 15 cm., VIII-442 p. Prix : 3,12 $.

L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, cette mine de renseignements de premier ordre pour notre connaissance de la littérature et de l'histoire ecclésiastique des trois premiers siècles de l'Eglise, est devenue depuis longtemps difficile à trouver. L'édition de Grapin avec traduction française publiée en trois volumes dans la collection Hemmer-Lejay est depuis longtemps épuisée. Quant aux deux éditions d'Ed. Schwartz, l'une, l'édition standard parue en 3 volumes dans les *Griechische christliche Schriftsteller* de Berlin avec apparat critique complet et traduction latine de Rufin, l'autre, la *Handausgabe,* destinée à la bibliothèque personnelle des savants et chercheurs, elles sont aujourd'hui aussi introuvables que celle de Hemmer-Lejay.

Cette pénurie vient d'être largement comblée. L'*Akademie Verlag* de Berlin nous présente en reproduction anastatique l'*Handausgabe* de Schwartz d'après la seconde édition parue en 1914 et revue par Schwartz lui-même, édition dont on peut dire qu'elle représente la pensée définitive de cet éditeur. De plus elle nous annonce que l'on travaille actuellement à la révision soignée de l'édition complète de Schwartz parue dans les *Griechische christlichen Schriftsteller.* Toutefois il s'écoulera encore quelque temps avant que celle-ci puisse paraître et peu de changements de son texte sont à attendre; il s'agira plutôt de compléments et de mise à jour des commentaires en tenant compte des progrès accomplis dans la recherche patristique. Dès lors la *Handausgabe* gardera son utilité, même après la réédition de celle de Berlin; elle continuera, comme par le passé, à rendre service au chercheur dans la poursuite de son travail courant ainsi qu'aux séminaires d'histoire ecclésiastique ou de patrologie où il est vraiment souhaitable que les étudiants se familiarisent à fond avec l'œuvre d'Eusèbe de Césarée.

L'édition de M. le chanoine Bardy remplacera avantageusement, de son côté, celle de Grapin parue dans la collection d'Hemmer-Lejay. Il ne pouvait être question de tout renouveler. Son texte doit l'essentiel à celui de Schwartz. Sur quelques points particuliers seulement l'éditeur a préféré d'autres leçons. L'avantage de l'édition de Bardy est de donner une traduction française. Celle-ci est nouvelle sans ignorer celle de Grapin. Enfin, sans vouloir accompagner l'*Histoire ecclésiastique* d'un véritable commentaire, qui aurait dû être très abondant si on l'avait poussé à fond, M. Bardy a fréquemment rendu plus intelligible par des notes chronologiques et des compléments historiques le texte d'Eusèbe. Son édition sera répartie sur trois volumes de la collection *Sources chrétiennes*. Puisse l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe trouver à nouveau la plus large audience auprès des hommes d'études, surtout des études ecclésiastiques! Et surtout, que personne n'invoque plus désormais, pour s'abstenir de prendre contact avec notre premier grand historien chrétien, la difficulté d'en avoir l'œuvre sous la main!

Ch. Martin, S. J.

G. Grimshaw Willis. — *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. Londres, S.P.C.K., 1950, 22 × 15 cm., xvi-200 p. Prix : 15 sh.

Saint Augustin n'a pas fini de passionner les historiens et le nouveau livre que l'anglican G. G. Willis vient de consacrer à la controverse donatiste mérite de retenir l'attention par ses grandes qualités de clarté, de précision et de recours fidèle aux sources.

Les trois premiers chapitres nous retracent l'histoire du donatisme avant saint Augustin, l'état du schisme à l'époque de son ordination et la lutte incessante qu'il entreprit pour l'extirper d'Afrique. Les cinq derniers ont une allure plus doctrinale : ils traitent successivement de la doctrine de l'Eglise élaborée au moment de la controverse donatiste, des rapports entre l'Eglise et l'Etat et de la doctrine sacramentaire du grand Docteur. Dans sa conclusion, l'auteur résume brièvement l'apport positif de saint Augustin à la doctrine traditionnelle, la fécondité de ses vues durant le moyen âge avec saint Thomas, à la pré-Renaissance avec Nicolas de Cuse et au XVII[e] siècle avec les anglicans R. Hooker et Pearson.

Il est à regretter que l'auteur dans un appendice sur la question du Primat chez saint Cyprien rende si peu justice aux travaux de Dom Chapman et du P. Benevot et se contente d'adopter la position, bien infirmée depuis, de S. W. Benson. On s'étonne aussi de ne pas trouver dans sa bibliographie la thèse très fouillée de Hofmann : Der Kirchenbegriff des Hg. Augustinus (1933) qui l'aurait aidé à nuancer sans doute quelques affirmations.

Ce n'est pas évidemment sans des raisons pastorales que G. G. Willis a entrepris ce travail, à une époque où l'Eglise anglicane est soucieuse de ramener les dissidences; de son côté, un catholique souhaitera que pareille lecture ne rive pas ses lecteurs à l'horizon de l'Eglise anglicane mais leur pose comme ce fut le cas pour Newman le problème même du schisme et de l'unité de l'Eglise catholique.

G. Dejaifve, S. J.

H. Urs von Balthazar. — *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*. Coll. Théologie, n° 11. Paris, Aubier, 1947, 22 × 15 cm., 280 p.

Cette traduction de l'ouvrage de U. von Balthasar sur Maxime le Confesseur, publié en allemand il y a une dizaine d'années, livre au public de langue française un brillant essai sur la pensée théologique de celui qu'on a appelé le premier scolastique parmi les Pères. Héritier des apports de la pensée d'un Origène, d'un Grégoire de Nysse, d'un pseudo-Denys, bénéficiant des définitions dogmatiques de Chalcédoine, dont il a fait une des assises de son système, aristotélicien en philosophie et grand mystique de la vie spirituelle, Maxime a élaboré un système très personnel gravitant autour du problème : immanence et transcendance et que l'auteur désigne fort heureusement par rapport au pseudo-Denys du nom de « Liturgie cosmique ». Maxime est très dépendant de ce dernier, qu'il a su toutefois critiquer, spécialement dans sa théorie des Idées dont il a corrigé le virus émanatiste.

Von B. étudie les divers aspects du système de Maxime : synthèses cosmologiques (structure synthétique de l'être créé), synthèses anthropologiques (problèmes du péché et de la sexualité, où il complète Origène et Grégoire de Nysse), Christologie et Synthèses spirituelles où les problèmes d'ascèse et de mystique, d'eschatologie et d'immanence au monde sont tour à tour envisagés.

Le livre de von B. constitue une excellente introduction à l'œuvre diffuse et difficile du grand théologien. L'auteur y était préparé par des travaux d'approche et une parfaite connaissance de la langue de Maxime; si son interprétation est parfois ardue à suivre, à peine éclaircie par un rapprochement avec le système hégélien qui n'est point familier à tous les lecteurs, on est récompensé de ses efforts par des aperçus pénétrants sur l'histoire de la pensée chrétienne et une excellente initiation à la théologie orientale en un de ses derniers et plus brillants représentants. G. Dejaifve, S. J.

D. Obolensky. — *The Bogomils.* A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Londres, Cambridge University Press, 1948, 22 × 15 cm., xiv-318 p. Prix : 25 sh.

La question bogomile a fréquemment retenu l'attention dans ces dernières années. Elle intéresse non seulement l'histoire religieuse mais encore politique et littéraire, non seulement l'histoire de Byzance, mais encore des peuples slaves balkaniques et même des peuples occidentaux, puisque se pose la question des rapports entre la secte et les cathares et patarènes occidentaux du moyen âge, en France et Italie. L'ouvrage de M. Obolensky veut donner un aperçu aussi cohérent que possible de l'histoire du bogomilisme depuis ses plus lointaines origines jusqu'à son déclin à la fin du second empire bulgare (1393). Recherches fort délicates qu'entrave presque continuellement le manque de documentation ou encore la valeur incertaine des témoignages. Aussi une bonne partie de son étude est-elle constituée plus par la reconstitution du climat dans lequel la secte a dû se développer que dans l'étude de la secte elle-même. Il trouve une continuité certaine entre le manichéisme et ses succédanés, les sectes gnostiques, le marcionisme, le messalianisme, etc., puis le paulicianisme (qui succède au manichéisme à partir du VII^e^ siècle aux frontières arméniennes de l'empire byzantin) et le bogomilisme dont le nom ne paraît que tardivement au XI^e^ siècle, bien que ses bases aient été posées dès la première moitié du X^e^ siècle en Bulgarie par son fondateur le prêtre Bogomil semble-t-il. Sa doctrine paraît être le résultat d'une fusion des doctrines paulicienne et messalienne (elles-mêmes fondées sur le dualisme manichéen) qui s'étaient graduellement répandues en Bulgarie aux VIII^e^ et IX^e^ siècles, amenées d'Asie par le transfert de mercenaires arméniens en Thrace. Elle se conjugua au X^e^ siècle avec une slavisation ou une bulgarisation, si l'on veut, de plus en plus prononcée de son milieu d'expansion. Plus que le paulicianisme aussi le bogomilisme a été enveloppé d'une gaine chrétienne. Les vicissitudes de la secte sont intimement liées aux vicissitudes politiques. Fortement implantée en Bulgarie à la fin du premier empire bulgare, elle pénètre dans Byzance même à la suite du rattachement de la Bulgarie à l'empire byzantin. Réadaptant aussi sa doctrine au milieu byzantin, elle constitua pendant longtemps un danger permanent et redoutable tant pour l'orthodoxie que pour la stabilité sociale de l'Etat et fut l'objet des rigueurs des pouvoirs civils et religieux. Elle se maintint péniblement dans les thèmes slaves de l'empire, jusqu'au jour où la reconstitution du second empire bulgare desserra l'étreinte qui la vinculait. Elle ne paraît pourtant plus, aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, avoir repris sa vigueur antérieure et la conquête turque lui donna le coup de grâce.

M. Obolensky ne manque pas dans son ouvrage de multiplier les points d'interrogation et les essais de solution. Son exposé est clair, mais sans doute ses solutions ne rencontreront pas toujours l'adhésion unanime des critiques. L'histoire du bogomilisme reste obscure en beaucoup de points et le sera longtemps encore. Dans le dernier de ses cinq appendices, M. Obolensky a brièvement énuméré les arguments dont pourrait aujourd'hui disposer le critique pour trancher la question de savoir si le bogomilisme doit être considéré comme le précurseur du catharisme occidental français ou italien. Sans vouloir

trancher le débat, l'auteur est enclin à répondre par l'affirmative. L'origine du manichéisme occidental du moyen âge serait à chercher dans l'immigration en Occident de marchands orientaux, bulgares ou byzantins, membres de la secte, ou imbus de ses idées, et doués de cet esprit de prosélytisme qui assura à la secte en Orient pendant de si longs siècles son étonnante et tenace expansion. Ch. Martin, S. J.

Fr. S. Schmitt. — *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Volumen quintum continens epistolarum libri secundi alteram partem.* Edimbourg, Nelson, 1951, 30 × 22 cm., XX, 233-440 p. Prix : 2 £ 2 sh.

Le tome V des *Opera omnia* de saint Anselme contient le second livre des Lettres : *Epistolae quas archiepiscopus Cantuariensis scripsit. Altera pars.* Il comprend les lettres 310 à 475. De ces 166 lettres 52 lui ont été adressées, toutes les autres sont des lettres envoyées par lui à de multiples correspondants. Nous avons déjà fait remarquer à propos du volume précédent (*N.R.Th.*, 1951, p. 534) la solidité de la base manuscrite de cette édition, puisque nous ne possédons pas moins de sept manuscrits du XII[e] siècle, c'est-à-dire fort rapprochés des origines. Avec le tome V se clôture l'édition de la correspondance de saint Anselme. Il était donc possible à l'éditeur de lui annexer un Index des *Incipit* de toutes les lettres publiées dans les volumes III, IV et V, ainsi que des noms de personnes citées dans tout le recueil (en sont exclus les noms d'auteurs ou de destinataires). Ce volume révèle chez l'éditeur les mêmes qualités que celles que nous avons déjà relevées antécédemment. Quant à la présentation, dont la maison Nelson d'Edimbourg assume la responsabilité depuis le tome II, elle est, comme pour les précédents volumes, très aérée. Il ne restera plus maintenant qu'à publier les fragments, les spuria et quelques autres pièces secondaires pour voir aboutir à son terme cette édition de S. Anselme, menée avec ténacité par Dom Schmitt depuis 1938. La régularité avec laquelle elle a été poursuivie depuis 1946 nous permet d'en espérer un prompt et heureux achèvement. Ch. Martin, S. J.

Saint Bernard. — *On the Song of Songs. Sermones in cantica canticorum.* Translated and edited by a Religious of C.S.M.V. Londres, Mowbray, 1952, 19 × 13 cm., 272 p. Prix : 12/6 sh.

Edition manuelle en traduction anglaise très correcte et très lisible des passages les plus poétiques et les plus spirituels du commentaire de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques. Les parties du texte traduites représentent un tiers environ de l'ensemble. Le but de l'ouvrage, étant de faire goûter aux lecteurs de langue anglaise cette œuvre particulièrement représentative de la spiritualité, pour ne pas dire de la mystique, de saint Bernard, dispensait la traductrice de toute recherche ou commentaire critique, pour porter son effort essentiellement sur l'élégance de la traduction et son caractère littéraire.

Ch. Martin, S. J.

S. Albertus Magnus. — *Opera omnia.* T. XXVIII : *De bono.* Edité par H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel. Munster-en-Westph., Aschendorff, 1951, 33 × 25 cm., XXXII-332 p. Prix : 65 marks.

La réédition des *Opera omnia* de saint Albert le Grand témoigne de la belle vitalité et de l'élan des milieux scientifiques catholiques de la nouvelle Allemagne. Depuis la grande édition du P. Jammy, O.P., en 1651, que celle de Borgnet (Paris, Vivès) n'a fait que reproduire en 1890-1899, aucune édition d'ensemble n'a paru de l'œuvre du saint docteur. C'est assez dire que la présente, appuyée sur une documentation manuscrite renouvelée et complétée, tenant compte également des multiples travaux de critique et d'authenticité des textes

parus surtout depuis cinquante ans fournira un instrument de travail vraiment neuf et indispensable à toute bibliothèque d'étude. Le premier volume, qui vient de sortir de presse (l'ouvrage complet en comptera une quarantaine) publie le *De Bono*. Cette œuvre fait partie d'un ensemble de six traités qui paraissent avoir été assez intimement unis dans l'intention d'Albert le Grand, car celui-ci se réfère fréquemment de l'un à l'autre, et qui furent vraisemblablement le fruit de son activité enseignante à l'Université de Paris. Ce sont : *De sacramentis. De incarnatione. De resurrectione. De IV coaequavis. De homine. De bono.* De ces six ouvrages seuls avaient été édités, le *De IV coaequavis* et le *De homine.* Le *De bono,* lui-même inédit, se subdivise en cinq traités que se sont distribués les cinq éditeurs de ce volume : I. *De bono in genere* (H. Kühle) ; II. *De fortitudine* (Feckes) ; III. *De temperantia* (Feckes) ; IV. *De prudentia* (Geyer) et V. *De iustitia* (W. Kübel assisté de Fr. Heyer). Les moralistes, qui n'avaient pu apprécier jusqu'ici cet ouvrage que d'une manière assez imparfaite faute d'en posséder le texte, pourront désormais en juger en pleine connaissance. L'édition des *Opera omnia* de S. Albert le Grand est préparée depuis de longues années déjà par l'*Albertus-Magnus Institut* à Cologne, que préside le Prof. B. Geyer. Elle a joui depuis ses origines de la protection éclairée des archevêques de Cologne qui ont mis à la disposition de l'œuvre les spécialistes indispensables. L'on peut donc espérer la voir progresser heureusement et doter les études ecclésiastiques d'un nouvel instrument de travail qui sera en même temps un monument imposant de l'érudition catholique mise au service de la science. Ch. Martin, S. J.

Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstage. Hrsgb. H. Ostlender. Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl.-Band IV. Munster, Aschendorff, 1952, 24 × 17 cm., x-472 p., 4 pl. Prix : 30 marks.

Les *Studia* consacrées à saint Albert le Grand sont dédiées au Prof. Geyer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. On n'aurait pu souligner d'une manière plus heureuse les liens étroits qui unissent au grand docteur dominicain, l'activité scientifique du savant prélat jubilaire, président de l'Albertus-Magnus-Institut de Cologne, et directeur de la nouvelle édition des *Opera Omnia Sancti Alberti Magni,* dont le premier volume, la *Summa de Bono,* vient justement de paraître. Vingt-trois collaborateurs, compétences éprouvées des études médiévales, ont contribué à ce recueil sur S. Albert le Grand. Parmi leurs études, certaines sont d'ordre critique et littéraire, telles les contributions d'Ostlender et de Stegmüller sur les manuscrits autographes de S. Albert le Grand, et celle de Schmid, sur deux fragments de manuscrits possédés par des bibliothèques suédoises ; les deux de Hiedl et de Backes respectivement sur la division en chapitres primitive du Commentaire sur les Sentences, et sur le rapport chronologique de son troisième livre avec la *Summa de Incarnatione,* tandis que Mgr Landgraf étudie un point particulier du même livre III : comment fut préparée chez les premiers scolastiques la solution apportée par Albert le Grand à la question traitée Dist. 38, art. 6. Si l'on excepte quelques études consacrées, l'une à l'édition du *Principium Biblicum* (une leçon d'Albert le Grand sur le canon biblique) par Fries, une autre de de Ghellinck, sur l'énoncé du *Credo* contenu dans les chap. VIII et IX du *Tractatus I* du *De sacrificio missae,* une également, de Klauck, sur le *Liber de natura loci ex latitudine eiusdem proveniente* qui nous révèle les conceptions géographiques du *Doctor universalis,* une quatrième enfin, de Haubst, sur l'influence de sa philosophie sur l'œuvre de Heymerich von Kamp (XIV^e^ siècle) et de Nicolas de Cues (XV^e^ s.), toutes les autres contributions se rapportent à la théologie proprement dite : *De fide* (Lang) ; Trinité (notion de personne) (Hufnagel) ; création (*ab aeterno* ou *in tempore*) (Hansen) ; anthropologie et psychologie (Backes) ; sacrements *in genere* (causalité efficiente) (Weisweiler) ou *in specie* (baptême, eucharistie, ordre) (Ohlmeyer, Kolping, Overbeck) ; morale (mariage et chasteté) (Doms, Feckes). Recueil de teneur excellente et qui met bien en relief la personnalité théologique vigoureuse et parfois audacieuse du saint docteur qu'il veut célébrer. Ch. Martin, S. J.

PHILOSOPHIE

E. González y González. — *Instituciones de filosofia neo-scolastica.* Tratado I : *Logica.* 2e édit., Madrid-Buenos Aires, Ediciones Studium de Cultura, 1950, 20 × 14 cm., 244 p. Prix : 30 Ptas.

Après une brève introduction à la philosophie, l'auteur expose les trois parties traditionnelles de la logique mineure; il y ajoute la méthode scientifique. A signaler notamment le chapitre sur la philosophie du langage; comme Aristote, l'auteur pense que le verbe a toujours un temps, ce qui n'est pas vrai de toutes les langues. Dans le chapitre sur les lois de l'argumentation, le principe du tiers exclu est réduit au principe de contradiction, ce qui soulève des difficultés en logique moderne. L'induction est justifiée, à partir du principe de raison suffisante, en posant une finalité interne et naturelle. Les diverses opinions sont exposées et discutées. Une heureuse disposition typographique et l'emploi de nombreux exemples concourent à la clarté de ce manuel. G. Isaye, S. J.

J. Pirlot. — *L'enseignement de la métaphysique.* Critiques et suggestions. Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, 5. Louvain, Nauwelaerts, 1950, 24 × 17 cm., 122 p. Prix : 60 frs.

L'auteur examine cinq traités de Métaphysique générale. Il distribue l'éloge et le blâme aux PP. Remer, Geny, Boyer, Descoqs et à Mgr Mercier. Puis il donne sa propre conception. La thèse des trois degrés d'abstraction ne mérite pas d'être conservée comme principe de classification des sciences. La théodicée doit faire partie de la métaphysique générale. Les notions d'acte et de puissance ne sont pas la clef qui ouvrira la métaphysique, mais un moyen commode pour synthétiser les résultats acquis. Alors que la composition d'essence et d'existence a place en ontologie, celle de matière et de forme en est exclue, du moins en ce qui concerne la question de l'individuation. Sur ces différents points, de graves objections pourraient être posées à l'auteur. Par contre, il a raison d'insister sur l'agir et sur le moi. Il demande enfin une méthode strictement philosophique, concrète, métempirique et critique. Il considère le syllogisme comme une forme désuète; n'empêche que le raisonnement déductif doit être utilisé. Bref, cet ouvrage renferme une conception sur laquelle on peut discuter; mais il est d'une utilité incontestable pour les auteurs de manuels. G. Isaye, S. J.

H. Urs von Balthazar. — *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde.* Trad. R. Givord. Coll. Bibliothèque des archives de philosophie. 1re section : Morale et métaphysique, 1. Paris, Beauchesne, 1952, 23 × 14 cm., 262 p.

Cette phénoménologie de la vérité du monde sera complétée par une recherche théologique, traitant de la vérité telle que Dieu nous l'a fait connaître sur lui-même par la révélation. Elle étudie la réalité *concrète* de la vérité et la découvre successivement comme nature, comme liberté, comme mystère et comme participation à la Vérité divine. Au premier stade, l'esprit « dit tout simplement ce qui est,... dans l'attitude primitive d'une volonté de parfaite fidélité au donné positif ». Il pénètre nécessairement ainsi dans la sphère de la liberté où la vérité se révèle peu à peu comme le mystère de l'intériorité. Ce mystère est un mystère d'amour, ou, plus profondément, celui de la communication de l'être, si bien que le dernier mot sur la vérité du monde est la participation de la vérité divine qui se révèle et s'exprime en lui. La vérité du monde est fondée par le dévoilement des créatures devant Dieu. En le reconnaissant, la volonté créée s'ouvre à la volonté divine. Cette ouverture achève la découverte de la vérité et « suffit à emporter la créature jusqu'au sommet de la sainteté ». Telle que l'auteur la comprend, cette dernière formule nous paraît conforme à la vérité.

L'aisance et la clarté de la langue (et ceci est tout à l'honneur du traducteur), la somptuosité de maintes comparaisons, la finesse de l'analyse de la confiance,

de la pudeur, etc., font l'attrait de ce livre qui prétend à bon droit s'inscrire dans la grande tradition des Augustin, des Anselme et des Thomas d'Aquin, et dont notre bref résumé n'a pu que trahir la richesse de vie et de vérité.

A. Hayen, S. J.

P. Grieger. — *Cours de Philosophie.* Tome I. *Psychologie.* Avant-propos de René Le Senne. Paris, Ligel, 1952, 23 × 14 cm., xxvi-626 p.

Il faut louer la clarté de ce nouveau manuel et ses divisions fort nettes. Les indications bibliographiques, les notices sommaires sur les grands auteurs cités, les sujets d'exercices pratiques et les thèmes de dissertation qu'il propose, rendront de bons services aux étudiants. L'information de l'auteur est vaste et sûre. Il introduit fort bien son jeune lecteur à l'effort difficile de la réflexion sans laquelle il n'y a pas de psychologie authentique. Mais nous n'avons pas compris le plan général de son exposé. Pourquoi l'étude des fonctions générales de la mémoire, de l'habitude, de l'attention, de l'association (celle-ci se situe-t-elle au même niveau que les trois premières?) vient-elle après les deux premières parties consacrées à la vie sensible et à la vie abstraite? Et pourquoi appeler « abstraite » la vie spirituelle de l'homme? Les preuves de la liberté, etc., sont présentées aussi solidement que possible. Elles ne pouvaient évidemment pas être poussées à fond. Un contraste nous a frappé entre l'*imprimatur* (certes accordé à bon escient) de la première page, et la « neutralité » du livre. La liberté, par exemple, est exposée et discutée en plusieurs pages selon Descartes, Leibniz et Bergson, puis la conclusion présente discrètement, en moins de quinze lignes, la vraie conception qu'il faut s'en faire. De même, Aristote, Descartes, Kant, sont généreusement cités. Saint Thomas l'est deux fois, saint Augustin, une, Blondel (qui a cependant une si forte doctrine de la genèse de la liberté et de sa nature), jamais.

A. Hayen, S. J.

O. Herrlin. — *The ontological Proof in thomistic and kantian Interpretation.* Coll. Uppsala, Universitets Årsskrift 1950 : 9. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, 1950, 25 × 16 cm., 116 p. Prix : 4,50 cour.

Très loyalement, l'auteur expose une sorte de dialogue entre Kant et le thomisme, ou plus exactement entre une interprétation de Kant, d'ailleurs sérieuse et généralement admise, et un courant d'idées néoscolastique, d'ailleurs représenté par de fortes personnalités. Après l'exposé bien nuancé de l'argument anselmien et de la position prise par Descartes et Leibniz, l'auteur examine l'existence comme prédicat, la distinction entre essence et existence, l'argument cosmologique avec deux objections kantiennes : la quatrième antinomie et le recours inconscient à l'argument ontologique. Il passe un peu trop rapidement sur la réponse donnée par le P. Valensin (p. 49). Il attribue une certaine faiblesse à la thèse kantienne de la chose en soi négativement connue; et il met en regard l'analogie thomiste dans laquelle il souligne surtout l'élément négatif. Sa conclusion est d'un croyant sincère mais d'un philosophe agnostique : ce n'est pas l'analyse philosophique, mais la grâce de la Révélation qui nous fait connaître l'existence de Dieu. Malgré certaines hésitations dans le vocabulaire technique, l'auteur a bien exposé le courant scolastique qu'il voulait présenter. Pourtant, il insiste trop sur l'aspect négatif de l'analogie. Malgré les maladresses dans l'expression, Kant peut être interprété comme adversaire résolu du scepticisme et du subjectivisme; l'à priori est une garantie d'objectivité; le phénoménal n'est pas une erreur mais une imperfection dans l'objectivité. D'autre part, à ce Kant, plus dangereux que celui de M. Herrlin, il y a une réponse rationnelle parfaitement valable; les principes thomistes de la finalité permettent de transposer à l'intellection les concessions que fait Kant sur le terrain de la volition. Et cette réfutation, telle qu'on la trouve notamment chez le P. Maréchal, laisse intactes la transcendance et la gratuité de la Révélation et de la Rédemption.

G. Isaye, S. J.

L. Veuthey. — *La connaissance humaine. Sa nature et sa valeur cri-*

tique. Rome, Office du livre catholique, 1948, 23 × 16 cm., 365 p.

Cet ouvrage développe une *Critica* qui a suscité des discussions. Avec raison, l'auteur insiste sur la nécessité de poser le problème critique. Préparée par des précisions sur la vérité, la certitude, l'évidence et l'expérience, la solution part de la conscience. La conscience s'étend à l'infini, au réel, au transcendant, à l'infini existant. Toute cette solution se ramène à trois intuitions : le parallélisme de la pensée et de l'être, l'identité de l'être et de la pensée dans l'Absolu, l'extension à l'infini de la pensée. L'auteur répond à diverses objections. Il critique le kantisme, l'idéalisme, le positivisme, l'illumination, une certaine conception trop étroite de l'aristotélisme, et l'existentialisme. Enfin, il décrit la nature de chaque degré et de chaque mode de connaissance humaine. Certains points nous paraissent contestables. Le principe du syllogisme est-il identique à un principe mathématique (p. 75)? Kant est-il un subjectiviste radical? La vérité logique et la critique aristotélicienne se réduisent-elles à l'analyse formelle des termes du jugement? Les savants modernes peuvent-ils accepter la position de l'auteur sur l'infini mathématique, sur la microphysique, sur le caractère absolu de la géométrie euclidienne? — Quoi qu'il en soit, ce livre fait réfléchir.

G. Isaye, S. J.

M. Rast. — *Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre*. Coll. Mensch, Welt, Gott. Bd. VI. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 23 × 15 cm., viii-212 p. Prix : broché, 8 marks ; relié, 12 marks.

Ce manuel de théodicée est un modèle de probité, de méthode et de clarté. Après avoir déterminé la place et la structure d'une « théologie naturelle », il étudie successivement l'existence de Dieu, son essence et la création. Les pages qui concernent notre connaissance spontanée de Dieu et le dernier chapitre qui donne au problème du mal la réponse classique après avoir recherché le sens de la création, s'efforcent plus que d'autres de dégager la signification humaine des problèmes philosophiques.

Nous nous permettons de soumettre à l'auteur quelques réflexions. L'expérience de l'infini ou de l'harmonie révèle-t-elle directement l'existence d'un Dieu transcendant ou seulement la grandeur de l'homme? Est-ce l'« abstraction formelle » qui révèle l'acte d'être et donne accès à la connaissance de Dieu? Il est très juste de dire que la fin de l'acte créateur est Dieu lui-même, mais il nous semble moins heureux de distinguer *finis Dei operantis* et *finis operis creati*, là où saint Thomas souligne au contraire si fortement l'unité de la fin du Créateur et de la créature. La position et la solution du problème du mal sont-elles strictement philosophiques? Et n'ont-elles pas quelque chose de superficiel? En faisant une distinction prématurée entre mal physique et mal moral, au lieu de partir de leur compénétration concrète, ne fait-on pas, du « mystère » du mal, un insoluble « problème »?

A. Hayen, S. J.

B. Schuler, O.F.M. — *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft*. Paderborn, Schöningh, 1950, 25 × 17 cm., xvi-268 p. Prix : 9,60 marks.

L'auteur a une conviction profonde, vécue, de la dépendance totale des êtres finis. Mais peut-être a-t-il attaché trop d'importance à une certaine psychologie, selon laquelle il y a trois facultés : intelligence, volonté, affectivité. Pour prouver l'existence de Dieu, il considère les objets de notre conscience ; il y découvre trois caractéristiques : unité, multiplicité, immanence réciproque de l'unité et de la multiplicité. Il remonte au principe de chaque caractéristique. Et il trouve un Dieu unique, principe d'unité par son intelligence, principe de multiplicité par sa volonté, et principe, par son amour, de la synthèse de ces deux caractères (p. 133). Il expose les attributs divins, puis la ressemblance de Dieu dans le fini. Il rencontre ainsi les questions les plus graves de la Théodicée, notamment celle du concours divin aux actes libres. Quant à l'immutabilité divine, il considère la difficulté posée par les créatures changeantes plutôt que celle de la liberté dans l'acte créateur. Il pense que le monde corporel a *dû* nécessairement avoir

un premier instant. Il oppose la thèse de la création à la théorie aristotélicienne de la matière et attribue à saint Thomas un excès d'aristotélisme. Bref, une théodicée originale et intéressante, même si l'on garde des objections. G. Isaye, S. J.

J. Fejér, S. J. — *Theoriae corpusculares typicae in universitatibus Societatis Iesu saec. XVIII et monadologia kantiana. Doctrina J. Mangold, G. Sagner, R. J. Boscovich, B. Stattler.* Rome, Officium Libri catholici, 1951, 24 × 17 cm., 70 p.

La période prékantienne fait mieux comprendre le passé médiéval, qu'elle prolonge; elle éclaire aussi, par avance, la philosophie critique, qu'elle prépare. Malheureusement, la scolastique de cette période a peu attiré l'attention des historiens. Le P. Fejér a étudié la philosophie de la nature telle que l'exposent divers auteurs. Mangold est celui qui s'éloigne le moins de la scolastique médiévale. Sagner adopte les idées de Wolff. Boscovich a une méthode expérimentale; ses thèses principales sont combattues par Stattler. Le P. Fejér a réussi à exprimer avec précision et clarté les positions de ces auteurs sur les questions principales de la cosmologie et sur la composition de corps et d'âme. La concision n'a nui en aucune façon à l'exactitude. La première partie expose l'ensemble de chaque doctrine. La seconde partie étudie spécialement le concept de force chez les quatre auteurs. Une comparaison utile avec la monadologie de Kant (1756) montre les points communs notamment avec Boscovich; l'antériorité de Boscovich dans la conception de l'atomisme dynamique est bien démontrée contre Richl. En conclusion, le P. Fejér dégage le principe commun aux quatre auteurs : « Si une chose est divisible, elle précontient actuellement ses parties en nombre déterminé ». Une atmosphère hostile à l'aristotélisme, une infidélité à la scolastique médiévale a ainsi ouvert la porte à l'agnosticisme. Cet ouvrage nous donne donc une leçon à ne pas oublier. G. Isaye, S. J.

Coll. *Monographien zur Philosophischen Forschung.* Hrsg. G. Schischkoff. Meisenheim/Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1952, 23 × 15 cm.

VI : R. Schottlaender. — *Der Philosophische Heilsbegriff.* Ein Beitrag zur Ueberwindung der Krise der Ethik als Wissenschaft. 162 p. Prix : broché, 12 marks; relié, 14 marks.

VIII : E. Mayer, O.F.M. — *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann.* 176 p. Prix : broché, 10,50 marks; relié, 12,80 marks.

La thèse de doctorat du P. Mayer, défendue en 1942 à l'*Antonianum,* étudie très objectivement un aspect encore inexploré de N. H. La connaissance des valeurs, selon ce dernier, est « objectivo-émotionnelle ». Cette conception s'inscrit dans une ligne qui remonte jusqu'à Kant, Hume, Shaftesbury; elle s'apparente surtout à Lotze, Brentano, Husserl, Scheler; elle est proche de maints philosophes catholiques, voire de certains scolastiques médiévaux, de tendance surtout augustinienne. L'étude du P. M., sérieuse, bien documentée, sympathique et ferme à la fois dans ses jugements, n'accepte évidemment pas l'athéisme de N. H., ni le rôle que cet athéisme fait jouer à l'à priori dans la connaissance des valeurs. Mais elle reconnaît volontiers que le rôle du sentiment est plus grand dans la connaissance pratique que dans la connaissance théorique. Il est donc parfaitement légitime de faire une part importante à l'émotion et au sentiment dans la connaissance des valeurs et de corriger ainsi Kant en le complétant.

L'attitude de M. Schottländer devant Scheler et Hartmann est plus critique. Il faut dépasser, en morale, la phénoménologie qui ne peut fonder ce qui *doit* être et ne peut rien dire du mal en tant que tel. Il faut élaborer une morale scientifique ayant valeur universelle, et cette morale sera une morale du salut. Car, par opposition au salut religieux, il doit y avoir un salut philosophique, conquis par nos propres forces... Cette conception, malaisée à saisir dans un livre dont l'unité nous échappe et dont nous n'avons pas trouvé la conclusion,

nous paraît bien contestable. Malgré les analyses soigneuses et méthodiques de l'auteur, il semble qu'il ait mal saisi certaines réalités pourtant essentielles, par exemple celle de l'amour. A. Hayen, S. J.

Quelques constantes de la pensée philosophique, par B. Romeyer, J. Abelé, A. Etcheverry, A. Marc. Coll. Archives de Philosophie, vol. XVIII, cahier II. Paris, Beauchesne, 1952, 25 × 16 cm., 178-VI p. Prix : 570 frs.

Ce *Cahier* groupe cinq études. Le P. Marc y publie un chapitre de la *Dialectique de l'Affirmation* qui sera recensée plus loin. Les analyses du P. Etcheverry découvrent l'existence d'un ordre idéal, transcendant, dont le fondement premier est Dieu, « le lieu des vérités éternelles ». Le P. Romeyer se demande où va l'ontologie de M. Gilson. Malgré ses craintes, les textes qu'il cite et son propre commentaire invitent à penser qu'elle retourne à saint Thomas. La difficulté du Père nous paraît venir de ce qu'il pense l'*esse* comme une essence et non pas comme l'*acte* d'exister. Pour la même raison, dans son importante étude sur Kierkegaard et saint Augustin, il nous semble mal saisir l'interprétation de ce dernier par Gilson, pour qui la preuve augustinienne de l'existence de Dieu « relève de la foi ». Pour le P. R., il ne s'agit, en fin de compte, que d'une dépendance tout extrinsèque : le catholicisme de saint Augustin est « un catholicisme rationnel » — entendez un catholicisme qui « appuie le christianisme au roc de la raison »... Nous n'écririons pas volontiers qu'il faut « un minimum de platonisme plotinien pour obtenir une saine rationalité philosophique », mais nous remercions le P. R. d'affirmer qu'il est possible d'élaborer une saine philosophie augustinienne et de déterminer, dans les deux excellentes pages de sa conclusion, à quel titre et dans quel sens saint Thomas est *Doctor communis.*

L'article le plus intéressant nous paraît être celui du P. Abelé : la notion de substance n'est nullement dépassée par les progrès de la physique moderne; la conjugaison du nombre atomique et du nombre de masse des éléments chimiques réalise ce que les philosophes grecs appelaient élément, principe ou essence. La substance première d'Aristote n'est pas davantage éliminée, mais elle se révèle comme quelque chose de dynamique qui perpétuellement se transforme. Cette transformation même implique un élément de constance, des paramètres spécifiques. Dans ces paramètres et dans leurs porteurs se trouve la réalité explorée par les sciences physiques et dans laquelle se vérifie l'authentique notion de substance. Nous hésitons pourtant à souscrire à la conclusion de l'auteur. Peut-être est-elle trop pressée, car il n'aborde pas le problème de l'*unité* que le physicien reconnaît en étudiant *un* corps, *une* molécule, *un* électron, et qui semble se dérober *nécessairement* à la connaissance scientifique (cfr Ch. Manneback, dans la *Revue des Questions scientifiques* de 1951). Que devient dès lors, dans le domaine de la physico-chimie, la substance première? Le geste du savant de laboratoire désignant une (?) substance, le philosophe pourra-t-il jamais le traduire par *une seule* phrase : *« c'est « une » substance »*? André Hayen, S. J.

Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Band III. Munich, K. Alber, 1952, 26 × 18 cm., 560 p.

Ne mesurez pas à la brièveté de cette recension l'importance de ce troisième *Jahrbuch,* qui ne le cède en rien aux deux précédents et continue une collaboration philosophique que n'arrêtent pas les frontières politiques ou linguistiques. Deux contributions d'auteurs étrangers : la traduction de l'importante étude du P. Bouillard consacrée à M. Blondel, dans les *Recherches de science religieuse* de 1949 et celle de l'introduction, remaniée et augmentée d'un tiers, d'A. De Waelhens et W. Biemel à leur traduction française de *Das Wesen der Wahrheit* de Heidegger.

Deux autres études historiques. L'une de H. Läubin : Hölderlin et le christianisme; le grand poète allemand est toujours resté étranger à la conception chrétienne de l'incarnation. L'autre, de E. Arnold, étudie la théorie de la *suppositio,* problème central de la *logica modernorum* du moyen âge. Cette importante étude réfute la théorie de Prantl sur l'influence de la logique byzantine sur celle du

moyen âge occidental. Elle aboutit surtout à cette importante conclusion : l'origine du « subjectivisme européen » ne doit pas être cherchée chez Descartes, mais chez Ockham, dans la scission qu'il établit entre les termes et les choses concrètes et individuelles.

Belle étude, vraiment philosophique, de H. Rombach sur « la question » et ses trois dimensions : *Anfrage,* demande s'adressant à d'autres hommes; *Forschungsfrage,* recherche s'exprimant dans un effort extérieur; *Entscheidungsfrage,* libre décision répondant aux exigences de la réalité absolue. On remarque une forte influence de Husserl et de Heidegger. Enfin, le développement d'une leçon inaugurale de K. Ulmer à Fribourg (1946) sur le rôle de la philosophie : rappeler à l'homme sur quel sol il se trouve et faire le point pour orienter son voyage.

A. Hayen, S. J.

E. Mayer. — *Dialektik des Nichtwissens.* Coll. Studia Philosophica, Supplementum 5. Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft A.G., 1950, 23 × 16 cm., xii-376 p. Prix : 32 frs.

F. J. von Rintelen. — *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.* Meisenheim/Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1951, 23 × 16 cm., xxiv-490 p. Prix : broché, 22,50 marks; relié, 26,50 marks.

J. Möller. — *Existenzialphilosophie und katholische Theologie.* Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952, 25 × 18 cm., 226 p. Prix : 20 marks.

1. Sans la persécution raciste qui l'exila de son pays, jamais E. Mayer ne nous aurait donné sa *Dialectique,* si riche d'une connaissance étendue de la philosophie et de son histoire et d'une méditation concrète de l'expérience de la vie. Le « système » qu'expose *la dialectique du non-savoir* est très proche de la pensée de Jaspers qui se déclare en communion de tendances fondamentales (Grundantrieben) avec Ernest Mayer. Impossible de résumer en quelques lignes la « dialectique de l'origine de la pensée » qui s'achève essentiellement en une « dialectique de la philosophie en elle-même ». Considérée dans le mouvement d'ensemble qui la constitue, la philosophie est à la fois philosophie de l'intelligence et de l'existence. Elle est constituée par deux philosophies irréductibles, mais inséparables, car son origine est l'unité de l'être. Sans doute, l'être ne se montre pas à nous, mais tout se rapporte à lui.

En présence de la très attachante pensée de E. Mayer, comme de celle de Jaspers, le philosophe catholique se trouve dans l'incertitude, pris entre un mouvement de franche sympathie et la crainte de devoir fermement se séparer d'elle. Il approuve l'effort de systématisation de ces philosophes. Il admire l'incontestable puissance de leur pensée, capable de manier avec une souple aisance et une incomparable vigueur la définition, la distinction et le raisonnement. Il admet, comme eux, la réalité d'une dialectique de l'esprit humain sous la motion de l'Infini et la possibilité d'un progrès indéfini de cette dialectique. Il reconnaît une légitime et féconde tension entre la raison et l'existence, entre la déduction conceptuelle et l'exercice concret de l'activité humaine. Il y voit l'expression dynamique d'une emprise transcendante à l'origine de la pensée et il appelle cette emprise la présence créatrice de Dieu.

Mais il ne peut accepter une pensée qui renonce à l'universalité et menace parfois de verser dans l'irrationalisme. Il craint que se glisse à tout le moins une dangereuse ambiguïté sous la notion de « foi philosophique » qu'on oppose à la foi religieuse (d'ailleurs mal comprise). Il refuse de placer la vérité dans le mouvement de la pensée et tient à proclamer, sans équivoque possible, que l'acte de liberté ne précède pas l'acte de connaissance : la réflexion est une connaissance qui s'achève en liberté.

Bref, tantôt il se croit en présence d'une philosophie très proche de la métaphysique de l'acte d'être, de l'analogie, de la distinction d'essence et d'existence et de la connaissance naturelle de Dieu *per viam causalitatis, negationis et eminentiae*; tantôt il se déclare aussi incapable de préciser les limites de son accord que

de définir nettement quels sont, dans cette philosophie, les points qui lui sont inacceptables, faute de se trouver devant une doctrine suffisamment ferme et nette.

D'où vient ce défaut chez des penseurs dont on ne peut contester ni la géniale pénétration, ni l'exceptionnelle vigueur intellectuelle? Ne serait-ce pas que, au concret, l'homme laissé à lui-même n'est plus capable de manier sans faux mouvements l'instrument de vérité que reste la lumière naturelle de notre esprit, tandis que, pour user une fois de plus de cette formule, « la raison grandit dans la foi »?

2. Il importe cependant, moyennant les réserves, les indéterminations et même les négations qu'il ne dépend pas de nous de maintenir ou de lever, de préciser notre position, face aux hésitations de maintes pensées contemporaines. C'est ce que fait le très beau livre de F. J. von Rintelen. L'information de l'auteur est très vaste et très compréhensive, même pour les pensées qu'il critique : en France, Camus, Sartre qui ne réussit pas à l'éblouir et Marcel dont il perçoit tout ce qui l'oppose aux précédents; en Allemagne, Jaspers, Rilke auquel il accorde beaucoup d'attention et surtout Heidegger, pour qui il se montre plus sévère que Max Müller, le P. Lotz et J. Möller dont nous parlerons dans un instant.

La pensée contemporaine reste prisonnière du fini : le phénomène exprime l'être, mais l'être lui reste relatif. Même si l'on reconnaît, comme Jaspers, une réelle transcendance, l'homme reste enfermé en lui-même (Sartre, Rilke et, sans doute à tort, Heidegger). Pour sortir de cette prison, il faut réhabiliter l'esprit et les valeurs qui culminent dans la réalité d'une valeur infinie, Dieu. Il faut que la philosophie de la *Verganglichkeit* cède le pas à une philosophie de la plénitude spirituelle. Ce dépassement ne s'opérera pas si nous ne rendons pas notre confiance à l'esprit, si nous ne reconnaissons pas la valeur de la personne en retrouvant la force de l'amour au foyer de notre vie. Le lecteur regrettera peut-être un certain manque de vigueur dans les analyses et le raisonnement du dernier chapitre où s'effectue ce dépassement.

3. Nul regret de ce genre en abordant la monographie de J. Möller qui nous paraît d'un mérite exceptionnel : objectivité, sympathie loyale et pénétrante, vigueur et précision dans l'intelligence de la philosophie heideggérienne saisie dans son ensemble, choix judicieux du point de vue adopté pour comprendre la vérité, les embarras et les lacunes de cette philosophie à la lumière de la théologie catholique, irréprochable exactitude théologique et philosophique, fermeté sans défaillance dans les jugements.

L'ouvrage se divise en deux parties : qu'est-ce que la philosophie existentiale; quel jugement porter sur cette philosophie à la lumière de la théologie?

Malgré l'évolution de Heidegger, la philosophie du *Dasein* est restée substantiellement la même. Elle s'interroge avant tout sur le sens de l'être. Pour comprendre la portée de cette interrogation, il importe d'en comprendre la méthode. Celle-ci n'est pas purement logique, mais consiste dans « *das Bedenken des Geschehens der Aussagen* ». On traduirait assez correctement : méthode de réflexion métaphysique concrète, assez proche parente de la réflexion blondélienne, voire de la réflexion thomiste.

La philosophie existentiale prétend respecter les affirmations de la théologie. Max Müller affirmait même récemment qu'elle est parfaitement compatible avec le Concile du Vatican. J. Möller se montre plus réservé. Il remarque que jamais Heidegger ne s'est reconnu athée et que la théologie révèle le sens plénier des analyses existentiales (du néant, par exemple, du souci, de l'angoisse, de la mort : p. 216, 220, 224). Mais si cette philosophie ne nie pas Dieu, ne ferme-t-elle pas à la raison tout chemin d'accès à sa connaissance? En effet, si Heidegger croit possible une rencontre de sa philosophie avec un « thomisme ouvert », admet-il vraiment la possibilité d'une connaissance, analogique mais authentique, de la transcendance absolue de la Source de l'être? La philosophie du *Dasein* est-elle compatible avec l'analogie de l'être?

Une deuxième question est étroitement liée à celle-là : dans la perspective existentiale, l'homme, qui n'est évidemment pas un objet (*Vorhandenes*), est-il une personne authentique? Son existence, essentiellement ouverte au monde et aux autres, a-t-elle, en elle-même, une réalité absolue, fondée en Dieu?

Pour répondre en toute vérité, Heidegger devrait, croyons-nous, étudier plus rigoureusement qu'il ne l'a fait la réalité absolument primitive de « l'intersubsistance ontologique » qui est, selon nous, la véritable essence du *Dasein*. Il lui fau-

drait, pour cela, préciser avec plus d'exactitude la relation entre l'ontique et l'ontologique. Car il reste quelque chose d'inachevé, et sans doute d'inexact, dans sa conception de la pensée métaphysique (*das wesentliches Denken*), de la réflexion totale qui y donne accès et de l'explicitation conceptuelle, essentiellement inhérente à celle-ci.

En usant d'une méthode plus rigoureuse encore, la philosophie existentiale découvrirait, croyons-nous, d'une manière à la fois plus explicite et plus complète, les implications dernières de l'activité humaine et de son jaillissement dans le développement indéfini de l'histoire. Elle reconnaîtrait que cette activité actue la réalité « ontologique » des personnes, dans leur irréductible originalité et dans leur solidarité infrangible. Au terme de son effort, elle devrait affirmer la transcendance absolue du Principe qui, de l'intérieur, constitue *à la fois* cette originalité singulière et cette solidarité universelle dans l'exercice concret de leur commune actuation. Le cheminement aboutissant à cette suprême affirmation constituerait une démonstration non pas « ontique », mais « ontologique », de l'existence de Dieu, Créateur transcendant et cependant connu avec certitude, dans sa transcendance même, par la connaissance analogique de la raison humaine. A. Hayen, S. J.

P. Mesnard. — *Le cas Diderot. Etude de caractérologie littéraire.* Coll. Caractères. Caractérologie et analyse de la personnalité, 6. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 19 × 14 cm., 246 p. Prix : 800 frs.

La notion de *caractère* et de développement « psychodialectique » permet à cette importante psychographie d'unir la critique psychologique à la critique philosophique et de relier l'œuvre de Diderot à son auteur et celui-ci à son époque, ce que l'histoire littéraire n'avait pu réussir jusqu'à présent. Diderot nous est présenté comme « le porte-fanion de l'esprit colérique ». L'évolution de son caractère, sa « psychodialectique », explique bien comment, à la mort de son père, ce colérique réagit, par une espèce de mystique naturelle, en projetant son moi sur l'ensemble de l'univers ; — comment il concevra, plus tard, sa « représentation métaphysique de la sensibilité de la matière » : avant de voir cette représentation, il la vit. « Mettre au centre du monde le phénomène de nutrition, considéré comme le drame où la matière inanimée reçoit enfin l'attribut essentiel de la sensibilité, c'est exprimer, n'en doutons pas, la *Weltanschauung* d'un colérique déclaré » (p. 188).

La dernière incise n'invite-t-elle pas le lecteur à la prudence? On ne peut que souscrire à la sage réflexion des premières pages : « la mesure où la philosophie d'un individu est dominée tout entière par son caractère n'assigne peut-être pas à sa doctrine une valeur objective de premier plan ». Mais on trouvera peut-être quelque outrance, au moins dans l'énoncé des thèses III, IV et IX qui concluent et résument ce livre : le caractère de l'auteur exprime-t-il toute l'unité de l'inspiration créatrice, le jaillissement de l'œuvre, sa forme et son style, ainsi que les réactions de l'opinion et de la critique? Certes, l'opposition des caractères explique, dans une large mesure, le jugement des « sanguins » — Voltaire, Raynal, Grimm — sur l'*Encyclopédie* et la condamnation de celle-ci après le lâchage des « non-colériques ». Mais l'opposition des sanguins et des colériques aux passionnés suffit-elle à expliquer les attaques du XVIII[e] s. contre l'esprit classique et la religion du grand siècle? Il faudrait, pour cela, que « la source même des religions fût le sentiment religieux qui leur a donné naissance ».

Mais les exagérations inévitables de certaines formules n'enlèvent à cette thèse ni le charme d'une langue claire, aisée et spirituelle, ni le vif attrait d'un contact intime et clairvoyant avec une personnalité mystérieuse, ni surtout le sérieux d'une enquête extrêmement bien informée et d'un exposé solidement construit, qui forcera, croyons-nous, l'accord substantiel de ses lecteurs avec l'infatigable travailleur qu'est Pierre Mesnard. A. Hayen, S. J.

P. Foulquié. — *Alain.* Coll. Penseurs et philosophes. Paris, Edit. de l'école, 1952, 17 × 11 cm., 176 p.

Clair, pénétrant, remarquablement objectif, fort bien ordonné, comme tout ce qu'écrit le P. Foulquié, ce petit livre, tissé de longues citations qu'encadre et qu'en-

chaîne un commentaire sobre et réservé, présente l'œuvre d'un grand professeur, Emile-Auguste Chartier, qui ne connaissait ses élèves que par leurs écrits, mais qui les a fortement marqués à Henri IV et à Sévigné. Pour lui, la valeur suprême est l'homme libre. Il respecte cependant profondément le christianisme et même le catholicisme. Mais voici « sa réponse de premier élan à un canonnier croyant », et qui lui paraissait encore bonne deux ans après : « La religion est un conte, qui, comme tous les contes, est plein de sens. Et l'on ne demande point si un conte est vrai ».

Dans une lettre liminaire, la veuve d'Alain souligne le désaccord foncier entre le P. Foulquié et l'œuvre qu'il présente, et dont il méconnaît peut-être les significations les plus profondes. Mais elle loue l'entière liberté prise à l'égard d'Alain qui se serait réjoui de voir que des textes assez amples et absolument authentiques se trouvent, quel qu'en soit le commentaire, proposés à la réflexion de la jeunesse ». Celui qui « jugeait », comme on vient de le lire, la foi du canonnier et n'y voyait qu'un conte, eût-il désavoué un commentaire qui, plus explicitement et plus fortement, eût apprécié et mis au point? A. Hayen, S. J.

H. Zimmer. — *Philosophies of India.* Edited by J. Campbell. Coll. Bollingen Series, XXVI. New-York, Pantheon Books, 1951, 23 × 16 cm., xx-688 p. Prix : 6 $.

Ceci est un grand livre dont les conceptions neuves, vraiment originales, s'imposeront à l'attention des indianistes sérieux. A l'encontre de ce que nous trouvons dans des études similaires, qui s'attachent aux divers systèmes de pensées, les analysent, établissent les affinités ou les contrastes, essayant de décrire les cheminements d'une philosophie à une autre, ici, la philosophie embrasse tout autant l'histoire, la constitution sociale et politique, l'art, la littérature que la spéculation proprement dite. Ce livre est, par là, un miroir de l'Inde tout entière.

Miroir fidèle. Il n'est pas sans intérêt de s'arrêter un peu à contempler, à travers lui, le visage ancien et actuel de cette Inde dont on n'a cessé de dire qu'elle était insaisissable. Une première partie de ce volume pose le problème de la recherche du bien suprême. En deux sections dont la première confronte les deux mentalités, celle de l'Occident, celle de l'Inde, tout l'essentiel du problème est posé et l'on y saisit le tour très concret que revêt cette recherche dans la tradition indienne. Il y a, en effet, quatre buts à poursuivre dans la vie : la possession des biens matériels (artha), le plaisir (Kama), les devoirs moraux et religieux (Dharma) et le salut enfin (Moksa) qui consiste dans la libération de l'esprit (pp. 34-41). Supposons que l'on dise, sans plus, que la vraie sagesse consiste dans la libération spirituelle, comment justifiera-t-on la vie de tous ceux qui ne sont pas ascètes? Faut-il les considérer comme constituant une *massa damnata*?

En fait, pour l'Hindou, sa vie évolue suivant quatre étapes, qui sont autant de préparations à la fin suprême et qui harmonisent les conditions individuelles aux nécessités sociales. L'homme est d'abord disciple, puis chef de famille et propriétaire, puis il se retire dans la forêt pour y vivre de méditation, d'où il revient enfin *Bhiksu,* c'est-à-dire sage vivant d'aumônes. La libération, ou *Moksa,* est l'apanage exclusif de ces deux dernières étapes de la vie (pp. 43 et suiv.). On comprend dès lors la réflexion si juste de l'auteur : la philosophie, pour l'Hindou, n'est pas une science parmi les autres, ou au-dessus de celles-ci, c'est une force qui fait atteindre à un plus haut degré d'être (p. 56). De là vient que le Sage ressemble plus à un thaumaturge qu'à un docteur en philosophie (p. 66) et que le *Brahman* ou pouvoir sacré est considéré comme une force cosmique, une sorte de puissance magique que l'homme conquiert par degrés (pp. 76-78).

Ceci dit qui devait introduire les parties suivantes, il apparaît que toutes les activités humaines, depuis la guerre jusqu'au bien-vivre, jusqu'à la renonciation totale, sont intégrées dans la philosophie de l'Hindou. Car il y a les philosophies du temps (II^e^ partie), qui comportent les philosophies du succès, la philosophie du plaisir et celle du devoir. Et il y a les philosophies de l'éternité (III^e^ partie), qui posent et tâchent de résoudre le problème des valeurs permanentes. Le Jaïnisme, le Sankhya et le Yoga, le Brahmanisme, le Bouddhisme et enfin le Tantrisme, chacun de ces systèmes s'est efforcé, à sa manière, de déchiffrer l'énigme de

la dualité troublante : permanence et changement; nous dirions : phénomènes et substance. Dans l'ensemble, la solution proposée fut, sous des modalités diverses, celle de l'évasion. L'homme doit s'arracher au transitoire, à l'apparent pour se réfugier dans le permanent, dans l'invisible, seul réel. Le Tantrisme, lui, parce qu'il voit en toutes choses un aspect du pouvoir divin (*sakti*), s'emploie à rendre à l'Hindou, en face du monde visible, la confiance et la bienveillance qu'il est toujours tenté d'abdiquer. Tout est reflet de la puissance divine. Il suffit de prendre conscience de cela dans l'action, pour donner à celle-ci une foncière rectitude, sans qu'il faille se détourner du monde sensible pour trouver Dieu (pp. 560-602).

Et voilà, en bref, les quelques idées maîtresses de ce livre dont il faut dire encore qu'il est écrit en une langue limpide et pleine de saveur.

Heinrich Zimmer, mort hélas! en 1943, s'est incontestablement rendu maître de la pensée hindoue. Il domine celle-ci avec l'aisance qui caractérise toujours la science authentique. Les études philologiques et sémantiques, qui abondent en cet ouvrage sérieux, ne donnent jamais l'impression de la surcharge. Elles ne trahissent jamais, chez l'auteur, la pédanterie qui fait étalage de son savoir. Un tableau comparatif des principaux moments des deux cultures, la nôtre et celle des Indes, aide efficacement le lecteur à se retrouver dans le dédale des systèmes. Un index des noms sanscrits complète enfin cette œuvre posthume dont il convient de féliciter l'éditeur, J. Campbell. Avec un soin et une probité remarquables, il s'est efforcé de combler les lacunes d'un texte manuscrit, laissé, par la mort prématurée de l'auteur, pour une bonne part, en friche.

Nous n'aurions que deux critiques à formuler. La première concerne la bibliographie. Elle nous semble confinée trop exclusivement dans le monde des savants anglo-saxons et ne pas assez tenir compte des travaux de haute valeur de savants de langue française. On s'étonne de ne trouver aucune mention, pour ce qui a trait au Bouddhisme, par exemple, d'un Burnouf, d'un Sénart, d'un Oltramare. Même pour ce qui a trait à la littérature de langue anglaise, l'ouvrage d'Eliott n'est pas cité. L'autre remarque concerne une erreur à propos du Bouddhisme. Il est dit, p. 488, que le Bouddhisme n'offre aucune description du bonheur après la mort. Ceci est très inexact. Les descriptions au contraire abondent qui nous font connaître la joie sans mélange du sage entré dans le Nirvâna. Le Dhammapada, entre autres, et le Milinda-Pânha nous ont laissé des tableaux saisissants de la béatitude suprême. Mais ceci ne doit pas diminuer l'estime pour un livre de très haute valeur, fruit d'un admirable esprit de synthèse. Fr. Taymans, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte

A. Fernández Truyols, S. J. — *Geografía Bíblica (El País de Jesús)*. Barcelone, Edit. Vilamala, 1951, 18 × 14 cm., xxii-152 p. Prix : 30 pesetas. — Le P. Fernández, professeur à l'Institut Biblique, nous offre un savoureux abrégé de géographie biblique. Destiné au public de culture moyenne, le livre du P. Fernández ne présente pas le cadre de l'histoire de la Révélation à la manière d'un aride et ennuyeux catalogue de nombres, limites et distances; mais c'est un récit vivant et animé. Il parcourt en ces pages les endroits les plus importants du pays de Jésus, les lieux que le Maître a visités et les chemins qu'il a parcourus, signalant les scènes les plus notables de l'Ancien et du Nouveau Testament dont un jour ils ont été le théâtre. L'insistance que l'auteur met à parler de la partie historico-politique, plutôt que des notions topographiques, et les qualités de sa prose rendent facile et agréable la lecture de ce livre intéressant. De nombreuses cartes et des photographies judicieusement choisies permettent une meilleure intelligence des descriptions. L'auteur a jugé qu'une abondante bibliographie serait de peu d'utilité pour la grande majorité de ses lecteurs; l'essentiel est indiqué. On trouvera du reste, dans ses notes, beaucoup de renseignements complémentaires. — J. Lu.

H. Tardif. — *La victoire du nouvel Adam*. Coll. « Piscatores Hominum ». Paris, Edit. ouvrières, 1952, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 480 frs. — Ce petit livre, l'auteur nous en avertit, ne veut être qu'un « instrument de travail » (p. 7).

Autour de quelques idées centrales : Royaume de Dieu, Royaume et Jugement, La Victoire, Mort et Victoire, la Nouvelle Création, l'auteur analyse de nombreux thèmes scripturaires dont il reprend les textes depuis l'Ancien jusqu'au Nouveau Testament. La matière enserrée dans ces pages est très riche. Certes elle eût pu être mieux ordonnée. Mais elle révèle chez l'auteur un sens remarquable de la Bible et de son utilisation. Son livre est un riche répertoire qui suscite la réflexion, incite au travail et fait pressentir le mystère de l'unité de la révélation dans les deux Testaments. Introduite par un texte de *Divino afflante Spiritu,* la seconde partie contient de larges extraits de textes patristiques et liturgiques se rapportant aux thèmes signalés. Ceux qui utiliseront ce travail, le feront avec le discernement qui convient, évitant de confondre la vraie typologie avec les accommodations faciles. — C. M.

R. Paroissin. — *Retour à la bible avec Claudel.* Humanisme biblique. Exégèse spirituelle — théologie et poétique. Paris, 128, rue du Bac, (VII[e]), 24 × 16 cm., 136 p. — Admirateur enthousiaste de P. Claudel dont on a « trop boudé le message et sa ferveur inapaisable », l'auteur a rédigé ces pages en exaltant le poète qui lui « a découvert les splendeurs à la fois humaines et divines, poétiques et mystiques » de la Bible. Ces pages lithographiées sont faites presque uniquement de citations de l'œuvre claudélienne. Nous pensons toutefois que le poète qu'il n'est pas difficile d'admirer ne doit pas pour autant devenir le maître des professeurs d'Ecriture Sainte. L'interprétation fidèle de la Parole de Dieu en son sens littéral et théologique fait davantage apprécier la valeur et la richesse de la Bible que les éclatements poétiques de celui que l'auteur de ce petit livre ne craint pas d'appeler le « maître providentiel » qui doit nous délivrer « d'un intellectualisme forcené... toujours plus ou moins rationalisant ». Il vaut mieux recevoir l'Ecriture et en vivre que s'en servir pour un jeu supérieur, fût-il brillant. — C. M.

Vie Spirituelle

S. Exc. Mgr Garrone. — *Psaumes et Prière.* Ill. de J. Bringuier. Toulouse, Apostolat de la Prière; Paris-Tournai, Casterman, 1952, 16 × 13 cm., 128 p. Prix : 220 frs franç. ou 38 frs belges. — Cet opuscule de Mgr Garrone, archevêque coadjuteur de Toulouse, est un petit trésor de sagesse, d'équilibre et de sens religieux. Pour assurer la lecture fructueuse du psautier, l'auteur donne d'abord quelques conseils. Il faut en premier lieu « accorder l'âme aux psaumes ». Ce qui veut dire qu'il faut «vouloir prier, s'abandonner, s'appauvrir et prier dans le Christ et l'Eglise ». C'est qu'en effet le psaume, instrument de prière, est un poème qui vit d'idées simples et non de raffinement. Il n'atteint sa plénitude que dans le Christ. Viennent ensuite quelques directions pratiques pour le bon usage des psaumes, illustrées par deux séries d'exemples de prière avec les psaumes : pour l'Unité chrétienne et pour aviver sa confiance au Dieu qui pardonne. Mgr Garonne donne encore un choix de psaumes, traduits en une belle langue, pour nous accompagner à travers les mystères de l'année liturgique. L'ouvrage se termine par un tableau qui propose pour chaque psaume une orientation par rapport au Christ. La lecture et la méditation de ce petit livre sera particulièrement profitable à tous ceux qui désirent que la récitation du psautier à laquelle ils sont tenus soit une vraie prière. Ils sont nombreux. — C. M.

P. de Jaegher, S. J. — *Le Seigneur est ma joie.* Toulouse, Apostolat de la Prière; Paris-Tournai, Casterman, 1952, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 350 frs franç. ou 60 frs belges. — Il n'est plus nécessaire de recommander un livre spirituel du P. de Jaegher, dont les ouvrages : *La vie d'identification au Seigneur Jésus* et *Confiance* sont universellement appréciés. Notre félicité croît avec notre union à Dieu, notre sainteté. C'est cet aspect de la vie spirituelle que l'auteur a mis en lumière dans le présent ouvrage, en recherchant et groupant les affections et les joies propres à la vie d'union intime à Dieu dont il montre les sources et suggère les pensées génératrices. Ce beau livre s'adresse à toutes les âmes ferventes, mais surtout aux âmes religieuses et sacerdotales qu'il dilatera par la méditation des joies de Dieu lui-même. — C. M.

Ch. JOURNET. — *Les sept paroles du Christ en croix*. Coll. La vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1952, 16 × 13 cm., 190 p. — Après quelques pages liminaires sur « les Paroles du Verbe », l'auteur fait entrer le lecteur « dans le drame de Dieu crucifié pour le monde » par la méditation des sept paroles de Jésus en croix. Les pages que M. J. consacre à chacune d'elles sont profondes, solides, pieuses et riches. Elles font entrer plus avant dans le « mystère unique, capable d'illuminer toutes les agonies des hommes et des peuples ». Nous ne saurions assez recommander la lecture et la méditation de ce livre, si sobre et si prenant. — C. M.

G. TAVARD. — *L'angoisse de l'unité*. Paris, Bonne Presse, 1952, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 140 frs. — Ce petit livre rassemble quelques textes de la prière pour l'unité de l'Eglise. Ils sont ordonnés selon cinq thèmes qui vont de la contrition à la contemplation, en passant par la méditation, la demande et l'imitation. On trouvera, en appendice, les textes et prières qui concernent la semaine de l'unité de l'Eglise (18-25 janvier). Ces pages aideront tous ceux qui veulent que leur prière soit vraiment catholique. — C. M.

Chan. P. MARC. — *Dans le royaume intérieur*. Pages de spiritualité précédées d'une notice biographique « Un éveilleur d'âmes » le chanoine P. Marc (1882-1950). Paris, Lethielleux, 1951, 19 × 12 cm., 196 p. Prix : 400 frs. — Ce volume présente d'abord (p. 1-61) une notice biographique nuancée, relatant les principales étapes de la vie du chan. P. Marc, ses œuvres, ses méthodes, mais surtout l'ardeur de son âme d'apôtre. La seconde partie du volume (p. 65-190) contient des pages inédites, sur les thèmes fondamentaux de la vie spirituelle et sacerdotale, dont on appréciera la haute et consolante spiritualité.

Abbé G. COURTOIS. — *Face au Seigneur*. Récollections sacerdotales. 4e série. Préface du cardinal Liénart. Coll. « Vie sacerdotale ». Paris, Edit. Fleurus, 1952, 22 × 15 cm., 256 p. Prix : 400 frs. — On connaît les excellentes récollections sacerdotales composées par M. Courtois. La 4e série ne le cède en rien aux précédentes. Rappelons les caractéristiques de ces volumes. Pour chaque sujet, on trouve une méditation, un colloque, un examen, des résolutions, une lecture, des sujets de conversation, une prière, une pensée : une cinquantaine de pages en tout, capables d'alimenter non pas seulement une journée, — c'est le but immédiat — mais une semaine d'oraison, — c'est la conséquence d'une méthode parfaite. Le présent volume aborde six thèmes dont aucun ne peut laisser un prêtre indifférent : « grandeur de notre vocation », « qui manet in me », qui traite de la vie intérieure, « saint Joseph et notre sacerdoce », « nos responsabilités vis-à-vis des religieuses », « le prêtre et les vieillards ». — A. W.

— *L'heure de Jésus. Méditations pour religieuses*. Coll. « Action féconde ». Paris, Edit. Fleurus, 1952, 22 × 15 cm., 220 p. Prix : 400 frs. — Dans « L'heure de Jésus », l'auteur adapte aux religieuses, — aux enseignantes en particulier — la méthode, qu'il a suivie pour ses récollections sacerdotales. Les sujets sont ici expliqués plus brièvement. S'ils suffisent pour une journée de récollection, ils peuvent servir plusieurs jours de suite, tant la matière est abondante. Le présent recueil offre un ensemble de sujets logiquement construit. — A. W.

A. ALETTI. — *Quindici misteri cristiani*. Milan, Vita e Pensiero, 1952, 18 × 12 cm., 282 p. Prix : 800 lires. — Pour nous aider à comprendre et à vivre en profondeur notre Rosaire, l'auteur nous présente d'amples développements dogmatiques et ascétiques de chacun des quinze mystères de la prière mariale. On remarquera les fréquents contacts de cet exposé, clair et pieux, avec la doctrine spirituelle de M. Olier. — L. B.

Abbé R. BARON. — *Pour que ta vie soit belle*. Programme de vie pour les jeunes. Coll. Présence du catholicisme, 5. Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., 116 p. Prix : 360 frs. — Ces pages, alertes et vives, présentent aux jeunes une doctrine solide qui les aidera à réaliser la beauté d'une vie vécue pour le Seigneur. — C. M.

A. Bessières, S. J. — *Sainte Bernadette vous parle.* Issoudun, Dillen et Cie, (1950), 18 × 11 cm., 128 p. Prix : 240 frs. — Dans son petit livre dédié à Bernadette le P. Bessières a le mérite de nous citer la plupart des traits saillants que nous pouvions lire dans les biographies précédentes. Sous forme de petites méditations proposées par Bernadette, nous saisissons avec beaucoup de justesse la physionomie de la sainte. On est parfois un peu dérouté en voyant Bernadette exposer avec d'ailleurs beaucoup de pénétration et d'originalité la manière d'éduquer les religieuses à l'humilité et citer avec compétence certains romanciers modernes. Sûrement le P. Bessières a prolongé avec beaucoup d'à-propos ce que Bernadette a pu apercevoir. — A. R.

Hagiographie

Tomaso da Celano. — *La leggenda di santa Chiara d'Assisi* cavata dal codice Magliabechiano XXXVIII, 55 della biblioteca nazionale di Firenze e pubblicata nella sua integrità per cura di G. Battelli. Coll. Collana Francescana, 12. Milan, Vita e Pensiero, 1952, 18 × 12 cm., VI-148 p. Prix : 350 lires. — L'auteur avait déjà publié la première partie de ce ms., à Turin en 1923 dans le *Florilegio Franciscano.* Dans cette nouvelle édition, il ajoute la seconde partie, inédite, du ms. qui concerne les miracles de sainte Claire après sa mort. La première règle des Clarisses et la bulle de canonisation de sainte Claire terminent cet élégant petit volume consacré à une des figures les plus attachantes de l'hagiographie médiévale. — C. M.

M. English. — *Les quatre couronnes de sainte Godelieve de Gistel.* Trad. du néerlandais par Jean de Vincennes. Gistel, Abbaye ten Putte, 1951, 17 × 13 cm., 122 p. Prix : 30 frs. — C'est la vie merveilleuse de la petite sainte de Gistel, racontée avec une poésie intense, par M. English, archiviste de l'évêché de Bruges. Disons que Jean de Vincennes, en traduisant le texte néerlandais, ne l'a pas trahi. Volume élégant et de présentation parfaite. — C. M.

V. Marmoiton, S. J. — *L'apôtre au cœur de feu, saint François-Xavier.* Préface de Mgr P. Jobit. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1952, 19 × 12 cm., 176 p. — Il appartenait au P. Marmoiton de faire revivre dans le cœur de ses jeunes lecteurs l'attachant visage du grand apôtre missionnaire. Il y a réussi. Loin d'une « vie de saint » moralisatrice et inadaptée, cette nouvelle vie de Xavier est très proche du roman, où palpitent aventures et coups durs, où s'animent les dévouements les plus magnifiques. On se sent pris, conquis, possédé par la personnalité de Xavier. — A. R.

Œcuménisme

W. Nicholls. — *Ecumenism and Catholicity.* Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 160 p. Prix : 12/6 sh. — Ce livre, écrit par un des jeunes et plus brillants théologiens du mouvement oecuménique, mérite de retenir l'attention. Le point de vue qu'il défend est — comme le mouvement qu'il représente — à mi-chemin entre la position de Rome qui requiert pour l'unité la soumission de tous à la papauté, et l'attitude de certaines dénominations protestantes qui rejettent l'oecuménisme parce que l'unité invisible de l'Eglise existe et suffit. Pour l'auteur le point de départ de l'oecuménisme, c'est l'obéissance au Christ. Toutes les Eglises ont erré, se repentent et sont en marche vers la Ré-union. L'unité existait au début par la mort et la résurrection de J.-C. et le don du Saint-Esprit. L'Eglise, par le péché, a été divisée et marche vers une unité finale, déjà révélée par le Christ et qui sera accomplie lors de son second avènement. L'Eglise se développe non à partir de son passé mais de son avenir. La nécessité d'une unité historique conduit l'esprit à scruter la notion de catholicité, d'universalité. Mais il ne faut pas seulement, dit l'auteur, se préoccuper de la forme de l'Eglise; il faut vivre de sa vie et se soumettre à Dieu. Peut-être les discussions théologiques de l'oecuménisme n'ont-elles pas donné à Dieu toute la place qui lui revient. — Enfin dans un dernier chapitre « Intégration théologique », M. N. tient que cette intégration s'opérera en repensant tous les points doctrinaux divergents à la lumière de l'unité eschatologique. — Le lecteur, familiarisé avec les positions du mouvement oecuménique et ce

qu'elles ont d'incompatible avec les positions catholiques, appréciera dans le contexte donné la valeur et la vigueur du livre de M. N. qui est d'ailleurs le Norrisian Prize Essay pour 1950. — J.-W. S.

C. H. Dodd, G. R. Cragg & J. Ellul. — *Social and cultural factors in Church divisions,* with a Preface by O. Tomkins and the report of a Conference held at the ecumenical Institute at Bossey in November 1951. Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 36 p. Prix : 2/6 sh. — Même après Lund où on s'est efforcé d'étouffer autant que possible l'influence des facteurs non-théologiques de division, cette brochure reste de grande actualité. Elle contient la lettre de C. H. Dodd sur « les motifs inavoués des discussions théologiques » ainsi que deux rapports faits à l'Institut oecuménique de Bossey en novembre 1951 par le Rev. Gerald Cragg du Canada et par le Professeur Jacques Ellul de Bordeaux. On y a ajouté le rapport de la conférence de Bossey sur « les facteurs non-théologiques qui peuvent enrayer ou accélérer l'unité de l'Eglise ». — J.-W. S.

K. Bliss. — *The service and status of women in the Churches.* With a Foreword by W. A. Visser 't Hooft. Londres; S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 208 p. Prix : 12/6 sh. — L'Assemblée d'Amsterdam de 1948 du « World Council of Churches » discuta du rôle de la femme dans l'Eglise. Les différentes Eglises envoyèrent des rapports détaillés sur la part prise par les femmes dans l'activité et le ministère de chaque groupe. Kathleen Bliss se servit de tous ces documents pour écrire un livre très bien composé et très riche d'informations où elle examine en quatre sections l'apport de la femme comme aide bénévole, ou comme fournissant une carrière au service de l'Eglise, prenant part, dans certaines dénominations, au pastorat et au gouvernement de l'Eglise. Miss Bliss connaît l'opposition de l'Eglise catholique à l'accession des femmes aux saints Ordres; elle souhaite pour sa part que la femme progresse dans la voie du ministère sacré. Sans accepter cette aspiration nous apprécions la riche information de son livre et la fresque qu'elle y trace du service féminin au service de l'Eglise dans les circonstances ordinaires comme dans les conjonctures anormales de la persécution et de la guerre. — J.-W. S.

G. S. Spinks, E. L. Allen & J. Parkes. — *Religion in Britain since 1900.* Coll. The Twentieth Century Histories. Londres, A. Dakers, 1952, 22 × 14 cm., 256 p. Prix : 18 sh. — Le Dr Spinks, éditeur du *Hibbert Journal,* a écrit avant tout la partie historique de ce livre; le Dr Allen traite des rapports de la théologie anglaise avec la pensée continentale et le Dr Parkes s'intéresse surtout aux aspects sociaux et oecuméniques. Le livre est très documenté et donne sur ce demi-siècle des renseignements multiples et précieux. Bien que l'ouvrage s'adresse au lecteur moyen et non pas au spécialiste, il peut rivaliser avec bien des exposés aux ambitions plus hautes. L'éditeur écrit que les auteurs se sont abstenus de tout particularisme sectaire et c'est assez vrai. Bien vite cependant on constate qu'ils ont un point de vue commun : ils défendent avec ferveur la théologie libérale. Karl Barth et ceux qui s'inspirent de sa pensée leur semblent la grande menace et ils vont jusqu'à confondre le renouveau théologique de cette école avec le fondamentalisme piétiste. En tenant compte de ce parti pris, on trouvera dans cet ouvrage une mine d'informations et une grande variété d'aperçus sur l'Angleterre religieuse du XX^e siècle. — Une anomalie cependant : n'est-ce pas réduire singulièrement leur portée de parler du renouveau liturgique et des ordres religieux anglicans dans le chapitre qui traite de la religion et des arts contemporains? — J.-W. S.

A. E. J. Rawlinson. — *The Church of South India.* The Lichfield Cathedral Divinity Lectures 1950. Londres, Hodder & Stoughton, 1951, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 7/6 sh. — L'évêque anglican de Derby donne ici, sur l'histoire du « South India Scheme » et sa réalisation, un exposé sobre et très clair. Les deux premières leçons sont un aperçu historique qui va depuis les premières tractations de Tranquebar jusqu'à la réalisation du projet à Madras. La troisième leçon intitulée « Lambeth 1948 et depuis » traite des relations entre les Anglicans et l'Eglise Unie. Le livre, bien informé, est écrit avec beaucoup d'objectivité. Signalons un document intéressant donné en appendice : le texte complet du Service de Communion employé à l'essai par l'Eglise du Sud de l'Inde. — J.-W. S.

Histoire

Ed. PEYRILLER. — *Les Sœurs de Sainte-Marie de l'Assomption, servantes des aliénés.* Coll. Les grands ordres monastiques, 42. Paris, Grasset, 1951, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 420 frs. — La congrégation des Sœurs de Sainte-Marie de l'Assomption fut fondée en 1825 dans l'Ardèche par le R. P. Chiron. L'auteur retrace le développement de la congrégation de la Restauration jusqu'à nos jours et termine sur un tableau de la vie quotidienne dans les cinq maisons actuelles. Cette congrégation est sans doute la seule qui ait pour vocation exclusive les soins aux aliénés. Ce trait particulier a amené l'auteur à écrire un chapitre d'introduction et de conclusion sur le problème de l'aliénation mentale d'un point de vue sociologique, historique, médical et religieux. Ce livre, bien documenté, est réconfortant. — C. M.

Herrschaftsverträge des Spätmittelalters. Edité par W. Näf. Coll. Quellen zur Neueren Geschichte, 17. Berne, H. Lang & Cie, 1951, 20 × 13 cm., 78 p. — La *N.R.Th.* (1947, p. 892) a déjà eu l'occasion de présenter à ses lecteurs cette intéressante collection destinée à grouper un choix des textes les plus significatifs pour illustrer l'histoire moderne et contemporaine. Le fascicule que voici présente quelques-unes des conventions collectives qui marquèrent la naissance de l'Etat moderne au sein de la société du bas moyen âge. On y trouve successivement la Bulle d'or d'André II de Hongrie (1222), le Privilegio General d'Aragon (1283) et le Privilegio de la Union (1287), la Joyeuse Entrée de Brabant (1356), la transaction conclue entre le margrave Albert de Brandebourg et ses Etats (1472) et enfin la convention de Tubingue de 1514. Tous ces accords, qui se situent dans la ligne de la grande charte anglaise de 1215, sont reproduits d'après les originaux. Les textes latins (les trois premiers) sont doublés d'une traduction en allemand. De même la Joyeuse Entrée dont le texte est donné en néerlandais médiéval, d'après l'original conservé à Bruxelles. Cette collection entreprise sous les auspices du séminaire historique de l'Université de Berne rendra donc les plus grands services aux professeurs d'histoire et à leurs étudiants. — Rog. M.

A. BAILLY. — *Les grands Capétiens. 1180-1328.* Coll. Connaissance de l'Histoire. 4e édit., Paris, Fayard, 1952, 18 × 12 cm., 220 p. Prix : 450 frs. — Les trois grands fondateurs de la royauté française, Philippe-Auguste, saint Louis et Philippe le Bel, fournissent la matière de ce petit volume qui se lit agréablement. L'auteur garde la mesure, dans l'érudition comme dans l'appréciation, et, sauf à l'égard des papes, se montre indulgent. Boniface VIII est jugé sans bienveillance. Nous signalons un texte étrange à mettre au point : « Philippe Ier ne prêta aucun appui à la Normandie, lorsque les Anglais en entreprirent et en réalisèrent la conquête. Il semble qu'il ait ensuite compris son erreur et il s'efforça de favoriser contre Guillaume le Conquérant les rébellions des barons normands » (p. 13 fin). Ne croirait-on pas que Guillaume a fait la conquête de la Normandie ! — R. T.

J. SEYPPEL. — *Dekadenz oder Fortschrift.* Eine Studie amerikanischer Geschichtsphilosophie. Coll. Bronnen-Bücherei, 1. Schlehdorf Obb., Bronnen-Verlag, 1951, 21 × 15 cm., 64 p. — Pas plus que les individus, les peuples ne se mettent à réfléchir sur le sens à donner à leur passé, tant qu'ils sont encore dans leur prime jeunesse. Le fait que l'on a pu parler d'une philosophie américaine de l'histoire indique à lui seul que le Nouveau Monde n'est déjà plus aussi nouveau qu'on pourrait le penser. Même si cette « philosophie » est plus fréquemment imbriquée de considérations économiques, sociologiques, biologiques que de métaphysique pure. Passant en revue une cinquantaine d'auteurs, M. S. montre comment le problème du progrès forme le problème numéro un de tout ce mouvement de pensée. Il constate que si les tenants du progrès sont encore nombreux, ceux d'une évolution à sens cyclique ou même régressive ont pu, eux aussi, faire entendre leur voix. Reste évidemment à déterminer en quoi ces écrivains sont spécifiquement américains et en quoi ils sont les héritiers de la pensée occidentale en général. Car l'auteur a fort bien montré que dans le domaine de la philosophie de l'histoire, l'Amérique a pu faire la synthèse de l'empirisme anglais, du rationalisme français et de l'idéalisme allemand, sans rien présenter de bien original sinon une certaine nouveauté du regard hardiment tourné vers l'avenir. — Rog. M.

Pédagogie

F. CHARMOT, S. J. — *La pédagogie des jésuites. Ses principes. Son actualité.* Paris, Spes, 1951, 23 × 14 cm., 574 p. Prix : 1200 frs. — La présente édition reproduit celle qui a paru en 1943 et dont la *N.R.Th.* a parlé avec éloge dans son numéro de sept.-oct. 1945, p. (1108), 501.

H. BOUQUIER, S.D.B. — *Don Bosco éducateur.* Coll. Présence du catholicisme, 6. Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., VIII-120 p. Prix : 360 frs. — Petite synthèse équilibrée et vivante, qui précise la méthode éducative de saint Jean Bosco. L'auteur insiste sur la liberté qu'il importe de faire expérimenter progressivement par l'enfant dans un climat familial et chrétien où l'on compte sur la réalité de la grâce et où l'affection réelle de l'éducateur pour l'enfant le fera « consentir librement » aux efforts qui lui sont suggérés. — C. M.

Varia

P. PEETERS, S. J. — *Sentences intemporelles d'un vieil historien.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 17 × 11 cm., x-82 p. Prix : 39 ou 60 frs suivant papier. — Les sentences du célèbre bollandiste, qu'une main délicate a rassemblées dans ce recueil, enchanteront ses amis. En lisant ces courtes pensées « en marge de la comédie humaine », dont la concision n'adoucit guère la pointe, ils y reconnaîtront sans peine le mouvement de son esprit, si pas de son humeur, qui se plaisait au jeu littéraire de la maxime bien frappée. Ce recueil n'offre du reste qu'un « choix » des sentences laissées par le savant auteur, qui n'était pas seulement un moraliste sans indulgence... — C. M.

Fr. CASNATI. — *Favole degli uomini d'oggi.* Sartre, Miller, Simon, Koestler, Werfel, Bernanos, Graham Greene, Cronin, etc. Milan, Vita e Pensiero, 1952, 18 × 12 cm., 234 p. Prix : 600 lires. — Ce volume présente une quarantaine d'essais critiques, choisis parmi les nombreuses études de ce genre que l'auteur a publiées depuis la guerre dans divers journaux et périodiques italiens. Chacun de ces essais, en quelques pages nettes et incisives, définit en ses traits essentiels, le portrait d'un écrivain ou le fond d'une œuvre, appartenant à la littérature récente, étrangère et italienne. La dernière partie du recueil est consacrée aux romans à thème religieux qui rencontrent en M. C. un critique équilibré et ouvert. Soulignons la vive réaction — et combien justifiée ! — de l'auteur contre un certain « néovérisme » italien à la mode, qui tend à n'être, hélas, qu'un véritable « academismo del sordido » (p. 14 s.). — L. B.

J. BERTELOOT, S. J. — *Jésuite et franc-maçon. Souvenirs d'une amitié.* Paris, Edit. Dervy, 1952, 19 × 14 cm., 150 p. Prix : 390 frs. — Le jésuite est l'auteur lui-même, déjà connu depuis des années par ses ouvrages : *La Franc-Maçonnerie et l'Eglise Catholique* et *Les Francs-Maçons devant l'Histoire.* Le franc-maçon est Albert Lantoine, vénérable de la loge « Le Portique ». L'idée centrale pour laquelle le P. B. a travaillé et a couru pas mal de risques n'est pas du tout celle d'une fusion ni d'une alliance entre le catholicisme et la maçonnerie, telle qu'elle existe en France ; mais d'un grand effort de loyauté mutuelle qui désarmerait les haines stériles et dissiperait la nuée des calomnies *mutuelles.* L'histoire très touchante et très révélatrice de ses rapports d'amitié avec A. Lantoine montre que dans des cas individuels l'expérience peut réussir. — P. C.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

MOELLER, Ch. — *Littérature du XX^e siècle et christianisme.* I. *Silence de Dieu : Camus - Gide - Huxley - Simone Weil - Graham Greene - Julien Green - Bernanos.* Paris-Tournai, Casterman, 1953, 21 × 15 cm., 420 p. Prix : 120 frs belges.

MONIN, J. — *Haut lieu de France. Saint-Denys de la Chapelle. La basilique sainte Jeanne d'Arc.* Montrouge, J. de Rudder, 1952, 21 × 14 cm., 48 p. Prix : 300 frs (vendu au bénéfice de l'achèvement de la Basilique du vœu national).

MOSCHNER, Fr. M. — *Das Himmelreich in Gleichnissen. Betrachtungen zu neutestamentlichen Texten.* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 20 × 12 cm., XVI-348 p. Prix : 12,50 marks.

MOUROUX, J. — *L'expérience chrétienne.* Introduction à une théologie. Coll. Théologie, 26. Paris, Aubier, 1952, 23 × 14 cm., 378 p. Prix : 795 frs.

MÜLLER, M., O.F.M. — *Die Verheissung des Herzens zur Theologie des Ewigen im Menschen.* Coll. Begegnung und Wandlung, 1. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 19 × 12 cm., XII-400 p. Prix : 12,80 marks.

MULLER, Ch., Abbé. — *Aux sources de la vie divine par l'eucharistie et la pénitence.* Nantes, Centrale des Œuvres, 1952, 18 × 13 cm., 54 p. Prix : 50 frs.

NOTH, M. — *Die Welt des Alten Testaments.* Einführung in die Grenzgebiete der Alttestamentlichen Wissenschaft. Coll. Sammlung Töpelmann, Zweite Reihe : Theologische Hilfsbücher, Band 3, 2e édit., Berlin, W. Töpelmann, 1953, 23 × 15 cm., XVI-314 p., 4 repr. Prix relié : 20,50 marks.

OCHSÉ, M. — *La nouvelle querelle des images.* Coll. « Le poids du jour ». Paris, Le Centurion, 1952, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 250 frs.

Officium Divinum Parvum. Bréviaire simplifié pour les religieuses des Congrégations actives et pour les laïcs. Préface de S. Exc. Mgr J.-J. Weber. Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1952, 17 × 11 cm., (53)-467-499 p. Prix : 200 à 405 frs belges suivant reliure.

ORBAN, M., Abbé. — *Le rôle de l'Eglise dans les problèmes sociaux.* Institut social populaire. Publication mensuelle, Novembre 1952, N° 458. Montréal, édit. Bellarmin, 1952, 20 × 13 cm., 32 p. Prix : 20 sous.

OTT, L. — *Grundriss der katholischen Dogmatik.* Coll. Herders Theologische Lehrbücher. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 23 × 15 cm., XX-584 p. Prix : broché 24 marks ; relié 32 marks.

PHILIPS, G. — *Le mystère de la foi.* Louvain, Edit. de l'amitié étudiante, 1952, 22 × 16 cm., 48 p. Prix : 20 frs.

PIÉRON, H. — *La sensation.* Coll. « Que sais-je ? », 555. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 17 × 11 cm., 136 p.

PIERRET, P. — *L'art religieux d'Ardenne.* Bruxelles, Edit. Arts et Voyages, 1952, 18 × 13 cm., 76 p., 48 pl. hélio, 14 h.t. en couleurs. Prix : 75 frs.

PRÉVOST, J.-L. — *Le prêtre ce héros de roman (De Claudel à Cesbron).* Coll. « Présence du catholicisme », 7. Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., 120 p. Prix : 360 frs.

Quelques documents sur l'Apostolat des Hommes. Ses méthodes. Son organisation. Bruxelles, Edit. de l'Action catholique des Hommes, 1952, 18 × 12 cm., 32 p.

RAHNER, K., S. J. — *Visionen und Prophezeiungen.* Innsbruck-Vienne-Munich, Tyrolia-Verlag, 1952, 21 × 14 cm., 120 p. Prix : 28 S.

RAMSEY, I. T. — *Miracles. An exercise in logical Mapwork.* An inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 7 December 1951. Oxford, Clarendon Press, 1952, 22 × 14 cm., 24 p. Prix : 2/6 sh.

REDING, M. — *Der Aufbau der christlichen Existenz.* Coll. Handbuch der Moraltheologie, Einleitungsband. Munich, M. Hueber, 1952, 21 × 15 cm., X-234 p. Prix : cartonné 7,80 marks ; relié 10,80 marks.

RÖSSLER, H. et FRANZ, G. — *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte.* Fasc. 4. Munich, Oldenbourg, 1952, 24 × 17 cm., p. 353-480. Prix : 8 marks.

ROWLEY, H. H. — *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls.* Oxford, Blackwell, 1952, 22 × 14 cm., XIV-134 p. Prix : 16 sh.

SAATMAN, J. W., S. J. — *Le protestantisme américain.* Louvain, Edit. de l'Aucam, 1953, 25 × 16 cm., 56 p.

SAUVEBŒUF (DE), A. — *Nos enfants et la messe.* Comment la leur faire vivre ? Coll. L'esprit liturgique, 4. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 19 × 12 cm., 112 p.

SCHMIDTKE, Fr. — *Der Aufbau der Babylonischen Chronologie.* Coll. Orbis Antiquus, Heft 7. Munster-en-Westph., Aschendorff, 1952, 21 × 15 cm., 104 p. 4 reprod. Prix : 6,50 marks.

Sécurité (La) sociale. Semaines sociales du Canada (Section française). XXIXe session — Saint-Jean, 1952. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, Institut social populaire, 1952, 24 × 16 cm., 234 p. Prix : 2 dollars.

SKILANDZIUNAS, V., Abbé. — *Le Problème de l'Education religieuse à notre époque.* Essai s'inspirant des conditions religieuses, économiques et sociales de l'Allemagne occidentale. Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1953, 24 × 16 cm., 94 p. Prix : 80 frs.

SOURIAU, E. — *Pensée vivante et perfection formelle.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., XX-278 p. Prix : 900 frs.

STILL, Th., O.F.M. — *Leben in Fülle.* Coll. « Kleine Bücherei ». Munich, Verlag Ars sacra, 1952, 16 × 9 cm., 36 p., 4 grav. Prix : 0,70 mark.

Teologia e spiritualità. VII Settimana di spiritualità promossa dall' Università cattolica del Sacro Cuore (Milano, 4-10 maggio 1952). Milan, Vita e Pensiero, 1952, 18 × 13 cm., 224 p. Prix : 500 lires.

TIBERGHIEN, P. — *Médecine et morale.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1952, 19 × 12 cm., 366 p. Prix : 95 frs belges.

TOUSSAINT, J. — I. *Les principes de la vie*; II. *Les sources de la vie*; III. *Les conditions de la vie*; IV. *L'Eglise communauté de vie*; V. *Le Christ idéal de vie.* Coll. « La vie ». Manuels de religion conformes au Programme officiel, I-V. Gembloux, Duculot; Namur-Bruxelles, La Procure, 1950-1951-1951-1952-1952, 22 × 15 cm., 208-208-256-224 et 256 p.

TRAINA, R. A., S.T.M. — *Methodical Bible Study.* A New Approach to Hermeneutics. Ridgefield Park, R. A. Traina, 1952, 23 × 15 cm., X-270 p. Prix : 3,95 $.

VAJTA, V. — *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther.* Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1952, 24 × 16 cm., XX-376 p.

VAN DEN PLAS, L. — *Une grave responsabilité des élites.* Aux éducateurs chrétiens. Bruxelles, Union des Œuvres de presse catholiques, 1952, 24 × 16 cm., 36 p. Prix : 15 frs.

VANDER KERKEN, L., S. J. — *Het menselijk geluk.* Philosophie der gelukservaring. Coll. Philosophische Bibliotheek. Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1952, 23 × 17 cm., X-256 p.

VAN GESTEL, C., O.P. — *La doctrine sociale de l'Eglise.* Liège, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre; Montréal, Librairie dominicaine, 1952, 21 × 14 cm., 350 p. Prix : 120 frs belges.

VERBIST, H. — *A l'aube des Pays-Bas : Saint Willibrord.* Bruxelles-Paris, Editions Universitaires, 1953, 19 × 13 cm., 220 p.

VERMEERSCH, A., S. J. — *Méditations sur la sainte Vierge.* I : *Fêtes de Marie.* II. *Méditations pour le mois de Marie et les samedis.* 15^e^ mille. Bruges, Beyaert, 1953, 22 × 14 cm., XIV-282 et 363 p. Prix : 220 frs.

Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome X : *Octobre.* Paris, Letouzey et Ané, 1952, 23 × 15 cm., 1054 p.

WESLEY BATDORF, I. — *The spirit of God in the Synoptic Gospels.* An Historical Comparison and a Re-Appraisal. Princeton, Princeton Theological Seminary, 1952, 23 × 15 cm., 8 p.

WIMMER, A. — *Die Menschenrechte in christlicher Sicht,* 2. Beiheft zur Herder-Korrespondenz. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 22 × 14 cm., VIII-102 p. Prix : 3,80 marks; en souscription : 3 marks.

WUELL, G. — *Wahre und falsche Propheten.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 46, 1. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 24 × 16 cm., 218 p. Prix : 17 marks.

ZEDDA, S., S. J. — *L'adozione a figli di Dio e lo spirito santo.* Storia dell' interpretazione e teologia mistica di Gal. 4, 6. Coll. Analecta Biblica, 1. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1952, 24 × 16 cm., XXIV-190 p.

ZEEDEN, E. W. — *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums.* Band II : *Dokumente* zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. Fribourg, Herder, 1952, 23 × 14 cm., XII-474 p. Prix : broché 20 marks; relié 23,50 marks.

ZU ELTZ, S. — *Gespräche mit Eltern.* Coll. « Kleine Bücherei ». Munich, Verlag Ars sacra, 1952 16 × 9 cm., 36 p., 4 grav. Prix : 0,70 mark.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*